الرياح اربعة صبا شمال وجنوب والدبور
فان الصبا تثير السحاب جمعه تديره تفرقه

كتاب التوضيح

هذا المختصر في معرفة الحدود مستنبط الى معرفة اصول الفقه للمبتدي رحمه الله واصول الدين للعالم
السمرقندي رحمه الله الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين اما بعد
رحمك الله اعلم ان هذه الحدود ومعرفتها فريضة وان كانت في نفسها قليلة لكن نبيلة ومنزلتها عالية
لا بد من معرفتها وتجربة اصولها وفصولها لكل من قصد المناظرة عند المحاضرة وطلب المساهلة من المجادلة
فهذه حقيقة في الاصول يحتاج اليه المحول عند كل محفل ما هو من فيجب ان تحوي هذه الفضائل و
معانيها وهي خير من الدنيا وما فيها وسيف لمن اراده بتكسير عابديها قال اكثر اهل التحقيق من اهل العلم
اعلم ان الحد عبارة عن المقصود الذي يحجزه ويحيط به احاطة يمنع ان يدخل فيه ما ليس منه
ما هو منه وهذا معنى قول العلماء ان الحد ما كان جامعا لاجزائه ومانعا لاغياره وحد العلم معرفة
الشيء على ما هو به وقيل ما لو قام بشخص اوجب كونه عالما وهذا اصح ثم العلم ينقسم الى قسمين
قديم ومحدث فالعلم القديم بذاته تعالى لا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد واما المحدث
ينقسم الى ثلثة اقسام بديهي وضروري واستدلالي وهو العلم المكتسب فاما البديهي
ما لا يحتاج فيه الى تقديم مقدمة ولو شكك نفسه فانه لا يتشكك كالعلم بوجود نفسه
وان الكل اعظم من جزئه وحد الضروري ما لا يحتاج فيه الى تقديم مقدمة ولو شكك
فيه نفسه فانه لا يتشكك كالعلم بالحواس الخمس وهي السمع والبصر والشم والذوق
واللمس فبكل حاسة منها يدرك بها ما وضع لادراكها وحد الاستدلالي هو العلم
ما يحتاج فيه الى تقديم مقدمة ولو شكك فيه نفسه فانه يتشكك كالعلم بثبوت
الصانع وحدوث الاعراض وحد العلم الشرعي معرفة الحلال والحرام كالتيمم
بالتراب وسؤر البغل وحد الجهل معرفة الشيء على خلاف ما هو به وحد الظن
زيادة قوة احد التجويزين على الآخر وحد الشك تجويز الامرين لا مزية لاحدهما
على الآخر وحد النظر هو التأمل والتفكر في حال شيء ليقصد العلم به والنظر
يستعمل في نظر العين وحد الادراك بالبصر ويستعمل في نظر القلب وحده
ما ذكرنا وحد العقل يتصل به حقائق الاشياء قيل محله الراس وقيل محله القلب
وحد الفقه معرفة احكام الشريعة التي طريقها الاجتهاد وحد اصول الفقه
ادلة الفقه وحد الجدل تردد الكلام بين اثنين يقصد كل واحد منهما تصحيح
وابطال كلام صاحبه وحد البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي

وحد

وحد الدليل هو المرشد الى المطلوب وقال المتكلمون لا يستعمل الدليل الا فيما يوجب العلم وفي
ما لا يوجب العلم لا يقال الدليل فانما يقال له امارة وحد المستدل هو الذي يطلب الدليل وهذا
الاسم يجري على السائل والمسؤول وانما السائل لانه يطلب الدليل من المسؤول على المسألة لانه
لا يطلب الدليل من الاصول وحد الحجة ما دلت على صحة الدعوى وقيل الحجة والدليل واحد
وحد المعتمد ما يعتمد عليه وقيل هو ما يشبه الدليل وحد النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا وقيل ما لا يحتمل
التأويل والنص في اللغة عبارة عن الظهور ومنها يقال منصة العروس وهي الكرسي وحد التأويل
صرف الكلام عن ظاهره الى وجه يحتمل وحد الظاهر ما انكشف واتضح معناه للسامع من غير
تأويل كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا ماخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف
وضده الخفي وحد المجمل ما لا يعرف معناه الا بقرينة كاشفة وحد المفسر ما فهم المراد بلفظه
وحد المحكم ما امن حكمه وقيل ما لا ينسخ وحد المتشابه هو المشكل الذي يحتاج الى ذكر تاويله
وحد العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا وحد التخصيص اخراج البعض
عن الجملة وحد المطلق ما يدل على واحد غير معين وحد المقيد ما قيد ببعض صفاته وحد النسخ
رفع حكم ثابت بخطاب الشرع والنسخ في اللغة عبارة عن الازالة فقال نسخت الشمس
الظل اذا ازالت وحد دليل الخطاب انتفاء الحكم المنطوق عما عداه نحو القول وقيل
هو المضمر الذي لا يتم الكلام الا به وحد فحوى الخطاب ما نبه الخطاب اللفظ على معناه
وحد الحقيقة كل لفظ بقي على موضوعه وقيل ما اصطلح الناس على التخاطب وحد المجاز
ما تجوز عن موضعه وقيل ما لم يصطلح الناس على التخاطب به والمجاز ينقسم على اربعة اقسام
مجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ومجاز بالنقصان كقوله تعالى واسئل القرية التي ومجاز
بالنقل كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط والغائط في اللغة اسم لمكان المطمئن من الارض
في الشريعة اسم لما يخرج عند قضاء الحاجة والرابع مجازا بالاستعمال كقوله تعالى جدارا يريد
ان ينقض والجدار ليس له ارادة وحد الامر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه
وفي شرطه ان يكون المأمور عاقلا اهلا للخطاب والامر نهي عن ضده وحد النهي امر بضده
وحقيقة النهي للتحريم وحقيقة الامر للوجوب وحد الصحيح ما يعتد به ويفيد وحد الباطل
ما لا يعتد به ولا يفيد وحد الفاسد ما يفيد على الحالة وحد المندوب ما يثاب بفعله
ولا يعاقب على تركه وحد المحظور ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله وحد المباح

ما استوى طرفاه وعند جانباه لا ثواب بفعله ولا عقاب على تركه وحد المكروه ما يترجح جانب
عدمه على جانب وجوده لو تركه يثاب ولو فعله يعاقب وحد السنة ما رغب الشارع فيه
ولم يوجبه وحد الواجب ما يثاب بفعله ويستحق بتركه عقوبة لولا العذر وعند الشافعي
الامر والمندوب في الفرض كلها واحد وفرق اصحابنا بين الفرض والواجب قالوا الفرض
ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب ما ثبت وجوبه بدليل مجتهد فيه وحد الجائز
ما وافق الشرع وحد الحجر المنع عن الحق وحد الظلم مجاوزة الحد وحد الشهادة
ما يقدم الحكم بعده وحد السبب ما يتوصل به الى الحكم وحد الصدق كل خبر يخبره ما اخبر به
وحد الكذب كل خبر مخبر على خلاف ما اخبره به وسمع وحد التواتر كل خبر يوجب
العلم ضرورة وحد خبر الآحاد ما ينحط عن التواتر وحد المرسل ما قطع اسناده وحد
المسند ما توصل اسناده وحد الصحابة من صحب النبي عم وحد التابعين من اتبع الصحابة
وحد التقليد قبول القول بلا حجة وحد الاجتهاد بذل الوسع في بلوغ الغرض وحد الرأي
استخراج الصواب وحد القياس رد فرع الى الاصل بعلة جامعة بينهما والجامع هو العلة وقيل
اجراء الحكم الاصل على الفرع بعلة واحدة وقيل حمل الشيء على نظيره بضرب من الشبهة وقيل
يعرف حكم المجهول من المعلوم حكمه والقياس مركب على اربعة اركان فرع واصل
وجامع وحكم تقديره قياس شيء في شيء وحد الاصل ما ثبت حكمه بنفسه وبني غيره عليه وحد الفرع
ما بني على غيره وحد المعنى هو المقتضي للحكم والمقتضي والسبب والعلة والحامل والمناط و
الباعث والباحث كلها بمعنى واحد وحد العلة ما جعله الشارع موجبا وامارة لثبوت الحكم
وحد المانع ما يطلب النفادة لثبوت الحكم كانتفاء العدة بصحة النكاح وحد العلة العقلية
ما اوجب حصول معلوله في حال وجوده لا قبله ولا بعده ولولاه لم يكن الحكم حاصلا وحد العلة
اللغوية ما يتغير الحكم بوجوده وحد العلة الواقعة وهي علة قاصرة ما لا يتعدى الى غيره والمعلول
والمعلل هو الحكم والمعلل من يطلب العلة وحد المطرد وجود الحكم بوجود العلة وحد العكس عدم
الحكم لعدم العلة وحد النقض وجود العلة ولا حكم وحد القلب مشاركة الخصم في الاصل
والعلة وحد المعارضة موافقة احد الخصمين بمثله دليله او بما هو اقوى منه والفرق ما لم يكن
غير جنسه وحد الترجيح مزية احد الدليلين على الآخر وحد الانقطاع هو العجز عن بلوغ
الغرض وحد المجتمع ما كان من غير جنسه وحد المفرق ما لم يكن غيره بجنسه وحد المتحرك

وهذا هو المنتقل في مكان الى مكان وحد الساكن الثابت في مكان واحد وحد الجوهر هو المتحيز في الوجود
بمعنى انه يشتغل الحيز ويمنع وجود غيره بحيث هو وحد الجسم ما يتركب من الجوهرين فصاعدا وحد القديم
ما لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء لغايته وحد العرض ما لا قيام له بنفسه وانما يقوم بغيره والله اعلم

الدستور بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي
يرجع في جميع احوال الناس الى رسمه وسمي الدفتر الذي جمع
فيه قوانين الملك وضوابطه النار حارة ويابسة الهواء حار
ورطب البلغم بارد ورطب السوداء باردة ويابسة لا محالة
مصدر ميمي بمعنى التحول من حال الى كذا التحول اليه وخبر لا محذوف
اي لا محالة موجودة والجملة معترضة بين اسم ان وخبرها مفيدة
تأكيد الحكم

حسن چلبی

سبحان علم التسبيح
مصدر سبحه بمعنى نزهه
تنزيها بليغا من سبح اذا ذهب
وابعد لانك ابعدت موسخه عما نزهته عنه
او من السبح بمعنى الفراغ من السفر كانك جعلت فارغا عنه
وانتصابه دائما بالفعل مضمر متروك اظهاره تقديره اسبح الله سبحانه
ثم نزل منزلة الفعل فسد مسده

حسن چلبی على التلويح
لمولانا سعد الدين

ارشيا يلده داخل مدر دكوكلم مدار بعني عرش كرسي لوح قلم جنت جهنم جميع ادواح بوجمله داخل مدر جواب بوكه بعضلو داخلدر

قال التفتازاني في حاشية الكشاف عند الكلام على قوله تعالى بل ملة ابراهيم حنيفا ما نصه حنيفا حال من المضاف
اليه للاطباق على جواز ذلك اذا كان المضاف جزءا من المضاف اليه او بمنزلة جزئه بحيث يصح قيامه مقامه
مثل اتبعوا ابراهيم اذ اتبعوا ملته ورأيت هندا اذ رأيت وجهها بخلاف رأيت غلام هند قائمة واختلفوا
في عامل مثل هذه الحال فقيل هو معنى الاضافة لما فيه من معنى الفعل المستفاد من حرف الجر كانه قيل ملة نسبت لابراهيم حنيفا
والصحيح ان عاملها عامل المضاف لما بينهما من الاتحاد بالوجه المذكور واما مثل اعجبني ضرب زيد قائما فالكلام في جوازه
وكون عامله هو المضاف نفسه وهو ظاهر هذا الكلام قلت يرد على الاول انه اذا كان العامل معنى الاضافة
بتلك الطريقة فلا معنى لتخصيص ذلك بما اذا كان المضاف جزءا او كجزء ويلزم تجويز وقوع الحال من كل مضاف
اليه الا في الصور الثلث وهي التي ذكرناها ابن مالك في الخلاصة حيث يقول ولا تجز حالا من المضاف له
الا اذا كان جزء ما له اضيفا او مثل جزئه فلا تحيفا

وكان صاحب الهداية متقيدا انا سكامات سنة ثلث وتسعين وخمسمائة حكي انه بقي في التصنيف ثلث عشرة سنة
وكان صائما في تلك المدة لا يفطر اصلا فكان ببركة زهده وورعه كتابه مقبولا بين العلماء اي مقبول ثم اصطلح في كتابه
على امور لا يخلو التنبيه عليها من النفع للمبتدي منها انه يذكر لفظ قال في اول كل مسئلة اذا كانت مسئلة القدوري
او الجامع الصغير او كانت مذكورة في البداية وان كانت مذكورة في غيرها لم يذكر قال ومنها ان يذكر مسائل
القدوري اولا ومسائل الجامع الصغير في اخر الابواب واذا كان نوع مخالفة بينهما يصرح بلفظ
الجامع الصغير ومنها انه اذا قال الحديث محمول على المعنى اللغوي يريد به حمل الحديث واذا قال يحمله يريد حمل غيره
عليه دون الائمة ومنها انه يقول في الدليل العقلي لما بينا وفي الثابت بالسنة لما روينا وبالثابت يقول
الصحابة للاثر وقد لا يفرق بين الاثر والخبر ويقول لما ذكرنا ويقول لما روينا فيما هو اعم ومنها انه لا يذكر الشافعي
حوابيه الا اعتمادا على ظهور المعنى ومنها انه يشير الى المسئلة التي اورد لها النظر باسم الاشارة التي للقرب لو كان
ومنها انه اذا ذكر خاصة تصرفه لا يقول قلت احترازا عما فيه من الاقتيات والانانية بل يقول قال العبد الضعيف
عفي عنه وما وقع في بعض النسخ من قال رحمه الله فمن تصرف تلامذته بعد وفاته

من موضوعات العلوم
لطاشكبري زاده

ورقة صحيفة تا ينبغي نبسنده او لان اسمائه مشهورة متعلقة

قوله لان المراد رجب بعينه تعليل لكون الرجب الغير المنصرف معدولا عن الرجب المعرف باللام العهدية ولو لم يعتبر
العدل لكان منصرفا اذ ليس فيه الا العلمية وفي الحديث ان رجب شهر الله عظيم وهذا التعليل ذكره صاحب الكشف و
تبعه الشارح وفيه بحث وهو ان رجب علم لان جميع اسماء الشهور من باب الاعلام الجنسية بدلالة دلالة
قطعية امتناع شعبان ورمضان من الصرف فان الالف والنون المزيدتين لا يؤثران في الاسم
لمنع الصرف الا مع العلمية وتعريف العلم يمتنع ان يكون بالاداة فلا يكون اصله الرجب فلان العدول من علم
الى علم بلا وارد كذا ذكره مولانا شمس الدين الاصفهاني في شرح البديع للساعاتي ومال الى ان منع الصرف
سهو من الناسخ وايده بانه وقع منونا في كثير من النسخ البزدوي ويمكن ان يجاب بان بعض الاعلام
قد يدخله حرف التعريف بحال الوصفية الاصلية كالحسن فلعل الرجب منه والوقوع في ذلك بناء على تجنيس
وعلم الشخص بخلافه لا نقل ثم العدول عن علم جنس الى علم شخصي ليس ببعيد على ان اللام التي يدخل على الاعلام
لحال معنى الوصفية انما يدخلها بعد اخراجها عن العلمية واطلاقها على المسمى بها او صفا فالقصد المدح او
الذم كما صرح به في شرح اللب للسعيد فليس في ما ذكر من علم الا علم كما ظنه

حاشية حسن چلبي للتلويح في مسئلة
لا يراد من اللفظ الواحد
معناه الحقيقي والمجازي معا

المجهول فصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى يبذل قدرته
ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى يبذل المقدور
ابن الكمال ٩٢

قوله العلم تابع للمعلوم معناه انه لا يتعلق الا به وقوعه ولكن تعالى ان يمنع كون العلم
تابعا للمعلوم بهذا المعنى فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وجه يلزم الوجوب
او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة يعتبر من
جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدما وقوته تلويح في فصل ذكر فخر الاسلام
الا من لحسن

الرحمن الرحيم وكذلك يكتبون الرحمن بحذف الالف في كل موطن
وانما تحذف الالف منه عند دخول لام التعريف عليه فان نزعت
منها كقولك يا رحمان الدنيا والآخرة اثبتت الالف فيه ومما يدل
ذلك اختصاصهم ان يكتب تحارث بحذف الالف مع لام التعريف
وباثباتها عند التنكر لئلا يشتبه بحرب بتدبر درة الغواص

قسم الشيء ما يكون مندرجا تحته واحقق منه كالاسم فانه احقق
من الكلمة ومندرجا تحتها قسيم الشيء وهو كالمقابل للشيء مندرجا
معه تحت شيء آخر كالاسم فانه مقابل للفعل ومندرجان تحت شيء و
وهو الكلمة التي هي اعلم منها تعريفات

اسماء الشهور من باب الاعلام الجنسية

فالثالثة كل من اسماء الشهور اشارة الى وصفية اصلية قال السجاوندي المحرم
لتحريم القتال فيه والصفر لصفر مكة وخلوها من اهلها لذهابهم الى الحروب والربيعين
لارتباعهم فيهما اي اقامتهم والجمادين لجمود الماء ورجب لترجيب العرب وتعظيمهم
وشعبان لتشعب القبائل ورمضان لرمض الفصال وشوال لتشول اذناب
اللقاح وذا القعدة للقعود عن الحرب وذا الحجة للحج منه

الشاير الى ان فيه الى
مشتول لان ترفع فيها
اللقاح ودا الحجة جامع اللغة

لا اله الا الله محمد رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم

7

تملكه السيد علي عريض
عن محمد عن الحرمين
بالبيع الشرعي
١٣٠٥

لسعد الدين

لست جديرا لان كنت مقدما
لكنك نصف ضد المقدم

للسيد الشريف

الا يا من جعل الكبر مركبا
فزده نقطة فعليه اركبا

٩٥٥

وقف هذا الكتاب المصون سيد الاكرم وسيد جامعة الله المجمع على سعيده على العالم
معز اصول الامور مستدام اركان الدين المعمور السلطان بن السلطان السلطان
ابو الفتوح والمغازي محمود خان بن السلطان مصطفى خان جعله الله في امره
بالمعروف ماجورا وسعيه في النهي عن المنكر مشكورا وانا الفقير الى الله
سبحانه وتعالى مصطفى طاهر المفتش بالحرمين المحترمين عفى عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً لله تعالى اولاً وثانياً ولعنان الثناء اليه ثانياً وعلى افضل رسله
محمد وآله مصلياً وفي حلبة الصلوات مجلياً ومصلياً وبعد فان العبد
المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة
سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتأليف تنقيح الاصول
اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضاً عن شرح
المواضع التي من لم يحلها بغير الاطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم
اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه
ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل
من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة
المتن على النمط الذي تقرر عليه ليغير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا
النمط ثم لما تيسر اتمامه ووفقت بالاختتام ختامه مشتملاً على نقوض
واجوبة مبنية على قواعد المعقول وتدقيقات مرضية بعد ضبط الاصول
وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ
فرسان العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل

غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان يعصمني عن الخطأ والخطل كلاماً
وعن السهو والزلل اقلاماً واقداماً اليه يصعد الكلم الطيب
افتتح بالضمير قبل الذكر تعويلاً على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف
لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه
وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعاً
وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في صفته التذكير والتأنيث
نحو نخل خاوية ونخل منقعر ثم لما حمد كما هو اللائق من مشارع الشريعة ما
ولفروعها من قبول القبول ثم القبول الاول يحتمل الصبا على ان جعل
اصول الشريعة مهتزة المباني وفروعها رقيقة الحواشي اي لطيفة
الاطراف والجوانب دقيقة المعاني يبني على اربعة اركان فقصر الاحكام
والحكم بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات معصورات خيام
الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين بجعلها اثر المتشابهات
على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول
الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احد
من خلقه عليها والنصوص منصة وليس لابكار المتفكرين منصة
العروس كان يرفع عليها العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال

جعلت كتابه وسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل
بين الحق والباطل صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام
باجماع المجتهدين وقد وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي معالم
العلم العلل التي تعلم المقاييس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين اهل
القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكرين موارد
النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو
لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه
الشرعية الباطنة ويجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع
ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان فقه الاحكام
ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الوجه الذي بنى الشارع فقه الاحكام عليها اه وبعد فان العبد
المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة
جده سعد الله جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عصر
وزمان على مباحثة الاصول اي مقبلين عليها من اكب على
وجهه اي سقط عليه فان من اقبل على شيء غاية الاقبال فكأنه اكب
عليه للامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله
دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركوز كنوز معانيه

٣ اي اصول الشيخ الامام

في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت
بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه
اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر
اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده
وتفهيمه على قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه واوردت فيه زبدة مباحث
المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات
بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط
والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في
الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من
السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع
لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع
ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر في الكلام فهو دون
الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته تنقيح
الاصول والله تعالى مسؤول ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه ويجعله
خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول الفقه
او اصول الفقه ما هي فمعرفتها اولا باعتبار الاضافة وثانيا
باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج

اي تعريف المضاف والمضاف اليه فعالم الاصل ما يبتني عليه غيره
فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب
الحكم على دليله او تعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرف في المحصول بهذا
واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي
كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه
باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس
والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا اللفظ لاي شيء
وضع ويشترط لكلا التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق
عليه المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد
فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل
حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل
تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي
ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة
الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية او الشرط و
كالاداة للصانع مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه
الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا
من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه هو

اي العلة الغائية

صح

النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول لها وهذا
التعريف منقول عن ابي حنيفة رح فالمعرفة ادراك الجزئيات
عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها اي ما تنتفع به النفس وما
تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب
او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة
تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف
الترك يعني عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه
فيبقى من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر
العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من
القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول
اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل
الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها
وان اريد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام

ويمكن ان يراد

ما يجوز لها

والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب بجوازها وفعل الواجب
وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد
بمالها وما عليها ما يجوز لها او ما يحرم عليها فيشملان جميع
الاقسام فاذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين
واسطة اولى ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب
الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات
النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوه فمعرفة
مالها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها
من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر
والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها
من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت
عملا على قوله مالها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة
لم تزد وابو حنيفة رح انما لم يزد هذا القيد لانه اراد الشمول اي
اطلق الفقه على العلم بمالها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات
او الوجدانيات او العمليات ثم سمى الكلام فقها اكبر وهو ... العلم
بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي

فصل

فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر
ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فان
اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات اي يخرج التصورات
ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية
والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد
الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى
المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب
الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ووجوب
تصديق النبي عم ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف
الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله
العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع
حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من
ادلتها المختصة بها اي بالاحكام وهي الادلة الاربعة وهذا القيد
يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المفتي دليلا له لكنه ليس
من تلك الادلة المختصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي
والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال
ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية

فقال ص

وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية ثم والحكم قيل خطاب الله تعالى
الخطاب كلام يقصد به الافهام هذا التعريف منقول عن الاشعري
فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال
المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون
مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله بالاقتضاء اي الطلب وهو اما
طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب
الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة
وزاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما
اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك
او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة والوضوء
شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع
الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء
او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد
الدلوك وجب الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء
لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الوضعي تعلق شيء بشيء آخر
والمفهوم من التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما للآخر في صورة

حكم خطاب الله

لا يدل على اتحادهما ثم وبعضهم عرف الشرعي بذاته بعض المتاخرين
من مشايخ الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله الى آخره و
الحكم على هذا الشيء اولى الآخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول
كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا
وهو حقيقة اصطلاحية ثم يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب
الله تعالى الى آخره ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي
لا الخطاب فلا يكون ما ذكرتم تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود
بالتعريف هنا ثم وايضا تخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه
وصحة اسلامه وصلوته ونحو ذلك فانه ليس متعلقا بافعال
المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا
هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق ثم
الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول
لا عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي
ان يقال بافعال العباد ولا يخرج منه ما ثبت بالقياس
اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يجيء
ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله

الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج
منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله
في جواب الاشكال لا يدرك بالقياس ان الحكم. ورد بانه
لانه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال
وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا مع انهما حكم فالمراد
بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من
الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار
اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية
وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام
الشرعية العملية والحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية
العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح
وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية
التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو
آمنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلوب والشرعية ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم
او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية

فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه
لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل
فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند المعتزلة
حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف
على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الكلام
والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا مانعا على هذا المذهب
واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكونان
من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما
لا يعد ان من الفقه المصطلح فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا
يكون هذا نوعا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية او لا يرد عليه
اي على حد الفقه الذي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لا خراج
مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام ... على
اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج منه الصلوة والصوم
وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك
فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم
بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص
العالم بما ثبت ... من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة

او لم يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى
فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك
وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم
بها وحدها ليس بفقيه فلا غنى لاخراجهما منه لذلك العذر الفاسد
ثم اعلم انه لا ايراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا الضابط
لجميع احكامها ولا ايراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا البعض لان نسبته
متعينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد
قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير مضبوط ولا ايراد انه يكون
بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم
علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رح لم يدر الدهر والختان في الا[illegible]
ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ
وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به التهيؤ المخصوص للدلالة
اللفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة
مضبوطة فلهذا قال ح بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي
قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة
الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول
الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رض كانوا فقهاء في وقت نزل

بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به فقد لا يعلمه الفقيه و
الصحابة بعينهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين
منهم ونحو علم المسائل الاجماعية يشترط الكل في زمن الرسول عم لعدم
الاجماع في زمانه لا المسائل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط
الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه ومما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق
العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي
ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان
العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه
وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه
قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد
يكون الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد
مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فمراده بقوله كلما غلب
ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر
الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلثة الاول لما ذكر
ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه
الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول ح

اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو اصل
من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة
الى الثلثة الاول اذ يستند الى تلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت
بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس
حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى
قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما نظيره
المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز
من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا له
قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعني قياس حرمة
الوطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها وحرمته في المقيس عليه
ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من
غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة
فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فنقول هو علم اصول
الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم
بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا
توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا

على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل
على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل
الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد
والمقدمة ونحوهما ليبتني عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا
الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول يكون كبرى
الشكل الاول تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت
لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس
فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات بعني
الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا
كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم
ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم
انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل
اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة
في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب
في صورة النزاع ثبت الوجوب في صورة النزاع فهذه
هذه الملازمة مندرجة تحت هذه القضية وهي كلما دل القياس

على ثبوت كل حكم فمفاده انه يثبت هذا الحكم والوجوب من
جزئيات هذا الحكم فكأنه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت
الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالقضية
التي هي مقدمة الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق
التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به
الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها ولا يكون الدليل
منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس
قد ادى اليه رأي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون
باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما
تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث
المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى
مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث ايضا
من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا
يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها
الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه
هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم
يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال

انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد
واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم
واقع عندي لانه ادى اليه رأي ابي حنيفة رح وكل ما ادى اليه رأيه
فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر
بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى
هذا اصول الفقه هو القواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا
يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على
وجه التحقيق لا ينافي هذا الحكم فان تحقيق المقلد ان يعتقد المجتهد
يعتقد ذلك المقلد حقية رأي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما
هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة
انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من
الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم
ككون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس
ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او
عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام
تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف

ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة
مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف
المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب
الدليل على اثبات مسايل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت
لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف
هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل
على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى
قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس
الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسايل اصول
الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه
الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك
الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع
المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكو
التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسايل الفقه فهذا معنى
التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسايل اصول
الفقه راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو
ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك

الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام
الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة
بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية
بعضها ناشية عن الادلة الشرعية وبعضها ناشية عن الاحكام
فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن
العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض
الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة ثم يبحث فيه عن احوال
الادلة المذكورة وما يتعلق بها ثم الفائدة قوله فيبحث متعلق بحد
هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث
فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض
الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع
الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها وادلة المجتهد
والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها
مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذا
للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها
مثبتة للاحكام ومنها ما ليست مبحوثا عنها لكن لها مدخل في لحوق
ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك

ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي
هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع
تلك القضايا كقولنا الخبر الذي نرويه واحد يوجب غلبة
الظن بالحكم وقد يقع لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم
قطعيا وقد يقع نحو لا فيها كالنكرة في موضع النفي عامة وكذلك
الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا
عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له
مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او
بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك والاول يكون
محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني يقع اوصافا
وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع نحو لا ككون
الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت
بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من العوارض
فمعزول عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بالادلة
الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير يرجع في قوله ويلحق به
يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن
احوال ما يثبت وقوله وعما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم

والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به
ان تذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع
هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة
فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان موضوع
الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد العلم بالادلة من حيث انها مثبتة
للحكم فالمباحث الناشية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا
العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل
هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث
انها موصلة الى تصور وتصديق مجهول بل المنطق راجع
الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من
احوال التصور الموصل اليه كما يبحث عن الماهيات المجهولة
انها قابلة للتحديد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية فكذا هنا وفي
بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا
العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول في قوله وهو الحكم فان اريد
بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد
ثبوته علما به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب
كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح بالمعنى

لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت
غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون
المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان توقف في ذلك بان
اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول يراد
في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقعت
في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض
مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن
منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع
واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية
ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان
اضافة شيء الى اخر كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة
للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى
تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث
عنه ناشية عن احد المتضايفين وبعضها عن الاخر فموضوع
هذا العلم وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع
العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم انما هو باتحاد المعلومات
اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف

العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير
رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل احد ان يصطلح
على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل
المكلف والمقادير وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية
ونحوها فان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان
يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان
ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء
مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود
موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث
انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك
الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه وعن اجزائه وثانيهما
ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن
ان يكون للشيء اعراض متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها
بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم
من حيث ان لها اشكالا اريد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب
يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد

هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن عوارض لاحقة لكل من
الجسمين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء
الواحد لا يكون موضوعا للعلمين فيقول هذا غير ممتنع بل واقع فان
الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا
وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد
الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا ينكر ان يكون بعضها اضافية
وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها له
لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدإ فلحوق البعض الآخر
ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره ينقل الكلام في ذلك الغير
حتى ينتهي للتسلسل في المبدإ ولانه يلزم استكماله من غيره واذا
ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء موضوعا لعلمين فيكون تغايرهما
بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين
واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات
هي المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى
موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها
وهي راجعة الى موضوع العلم الى تلك الاعراض وان اريد
ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول

فلا تناقض في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام
العالم من حيث ان لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي
اجسام العالم من حيث ان لها طبيعة فقول بان موضوعهما واحد لكن
اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها
جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن حالتي الحيثيتين مع انها
يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ثم قسم الكتاب
على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان
الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي
المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية
والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري
لانه عرف القرآن بالنقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال
الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان
المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي
كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيق ما في هذا الموضع ان هذا التعريف
اي نوع من انواع التعريفات فان الجواب موقوف على
هذا فقلت وليس هذا التعريف لماهية الكتاب بل تشخيصه في
جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان علي انا قالوا بالنقل

البينا الى آخره فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا
فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب اتفاقا بل تشخيصه
في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا
لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الا
وعلى المقروء فهذا التعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ
مشترك يطلق على الكلام الازلي هو صفته تعالى عز وعلا ويطلق ايضا
على ما يدل عليه وهو المقروء وكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا
الى آخره اي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور انما يلزم الدور
ان لو اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن
بالمكتوب في المصاحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ببعض
الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة
على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا
للحد على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء
المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخص بل لا بد من
الاشارة ونحوها الى مشخصاته لتحصل المعرفة واذا عرفت ذلك
فاعلم ان القرآن لما نزل به جبريل عم فقد وجد مشخصا فان كان
القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان

عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن من نوع الكلمات المركبة تركيبا
خاصا سواء يقرؤه جبريل عم او زيد او عمرو وعلى ان الحق هذا فصوابا
على ان الشخصي لا يحد له تاويلان احدهما ان لا نعني ان القرآن
شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا
فانه لا يقبل الحد كان الشخصي لا يقبل الحد فيكون الشخصي لا يحد
جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على
الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القرآن فلا
يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ونقرؤه من اوله الى آخره وثانيهما
ان يقال فلا شخص في الاصطلاح فنعني بالشخصي من الكلمات
مع الخصوصيات التي لها مدخل في التركيب فان الاعراض
تنتهي بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار
ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها
الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا المعنى
والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه
لا يعرف اصلا الا بان يقال هذا هو التركيب المخصوص فيقرأ
من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد
عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه

فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل آخر السورة
فلابد ان يقال بعض من القرآن و نحو ذلك فيلزم الدور وان
لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص و نعني بالسورة هذا
المفهوم المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولاه
علينا ثم نورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب في بابين الاول
في افادته المعنى واعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي لكن
افادته الحكم الشرعي موقوف على افادة المعنى فلابد من
البحث في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص و العام و
المشترك و الحقيقة و المجاز و غيرها من حيث انها يفيد المعنى والثاني
في افادته الحكم الشرعي فيبحث فيه في الامر من حيث انه يوجب
الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة و الوجوب والحرمة
حكم شرعي الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى
قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات والمراد بالنظم هنا
اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب
لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم
ثم قد روي عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق
جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة

من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله
لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الحائض والجنب حتى لو قرأ
آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح
انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز
الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآ
عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآ
هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاختر
هذه العبارة ثم باعتبار وضعه له و هذا هو التقسيم الاول من
التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص
والعام والمشترك كما سيأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه و هذا هو
التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في
الموضوع له او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه
وخفائه ومراتبهما و هذا ما قال فخر الاسلام رح والثاني
في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم
ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورد فخر الاسلام
لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية

والله أعلم وهذا قال فخر الاسلام رح والرابع في وجوه
الوقوف على احكام التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع
اللفظ للمعنى ام اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك
كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين
الميزان ام او وضعا واحدا اي وضع للكثير وضعا واحدا و
الكثير غير محصور فعام ان استوعب جميع ما يصلح له والا فجمع منكر
ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستوعب
لجميع ما يصلح له واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع
لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة
مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له
لكن الكثير محصور وقوله مستوعبا لجميع ما يصلح له يخرج الجمع
المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق
جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال
فعلى قول من لم يقل بعموم الجمع المنكر يكون واسطة بين الخاص
والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا ما لا
يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين
العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فانا من المعلوم

لا جمع الرجال غير مراد ام وان كان اي الكثير محصورا كالعدد و
التثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار
الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ام المشترك
ان ترجح بعض معانيه بالرأي اي بغالب الرأي ... سموا اللفظ باعتبار
الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول ... ورده
المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد
ثم ههنا تقسيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه
وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عينا او وضع
المشتق ... فصفة والا فان تحقق معناه
في محل ... والاقسام ... اما مشتقان او لا ... الصفة
واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد فمقيد
او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة
فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع
لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق
اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين
عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني الرجل
يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم

حدود كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان
المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه
الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين
كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها
لا مثل جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة
للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية
ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء
يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك
لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد
خاصا وعاما بحيثيتين فاعتبر هذه البواقي فانه سهل بعد الوقوف
على الحدود التي ذكرنا ثم فصل الخاص من حيث هو خاص اي
مع قطع النظر عن اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة
الحقيقة مثلا يوجب الحكم قطعا فاذا قيل زيد عالم فزيد خاص فيوجب
الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب
الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا ثم فسر
انه مراد بالقطع معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون
احتمال ناش عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا فهي قوله

ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان اجتنب الطهر الذي طلق فيه
يجب طهران وبعض وان لم يجتنب يجب ثلثة وبعض اعلم ان
القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله ثلثة قروء المطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والمراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة رح
والطهر عند الشافعي رح فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل
موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق
المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه
ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان
احتسب كما هو مذهب الشافعي رح يجب طهران وبعض
على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك
جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب
يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض
الطهر طهر فان الطهر اذ في ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر
ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه
لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكتفي في
الثالث ببعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها
التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة

وقد تفردت بهذا م وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الفا
لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع
الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الش رح يبطل موجب
الخاص تحقيقه انه ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء
المرأة وفي تخصيص فعلها هاهنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو
الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال او بمال كما يقول الشافعي
ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال
فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره فهي اتصال
الفا باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فسد التركيب
اعلم ان الشافعي رح يصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق
مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله
فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا
والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا
وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله تعالى فان طلقها
متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن هذا وقوله
تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك
الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا

فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد
اذا كان فاسدا لم خلافا للشافعي وبخلاف ما هنا في مسألة المفوضة
اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الش رح
عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر
المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله وقد علمنا ما فرضنا خص
المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان
قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع
النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فيتعين
الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المقدر قدرناه
بطريق الرأي والقياس بشيء وهو معتبر شرعا في مثل هذا الباب
اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه
يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح
مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل اخر اوردناها
في الزيادة على النص او فصل النسخ والمستثنى تركناها بالكلية
مخافة التطويل وهما مسئلتان الهدم والقطع مع الضمان
فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه
مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد به

كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد
من العشرة الى لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس يصح بيانه
من الثلاثة الى العشرة فيكون مجازا وانه يؤكد بكل واجمع ولو
كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد
كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم
بن مسعود او اعرابي والناس الثاني اهل مكة وعند بعض
يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن
فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلاثة باتفاق بيننا و
بينكم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت الاخص
الخصوص وعندنا وعند الشافعي رح يوجب الحكم في الكل
نحو جاء في العموم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل فرد قطعا ولنا
العموم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه
فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ
لها وقال علي رض في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما
آية وهو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطي كل امة
مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما
آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع

بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك
اليمين فالمحرم يرجح كما مر في فصل التعارض ان المحرم يرجح
على المبيح وابن مسعود رض جعل قوله واولات الاحمال ناسخا
لقوله والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها
زوجها بوضع الحمل واختلف علي وابن مسعود رض في حامل
توفي عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين توفيقا
بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى و
اولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رض
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة
النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
نزلت بعد قوله يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
الآية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالا
سواء كانت حاملا او لا وقوله واولات الاحمال يدل على
ان العدة للحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها
ان العدة للحامل بوضع الحمل سواء المتوفى عنها زوجها او طلقها

فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما
يتناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وهي حامل وقد
ذلك عام كله سوى النصوص الاربعة التي تمسك بها علي و
ابن مسعود في الجمع بين الاجلين والعدة ثم لكن عند الشافعي
رح هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
سواء تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس
ثم لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اي التخصيص
شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وحجي
القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بدليل قطعي لان
اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان يدل القرينة
على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن
اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشارع عامة والاحتمال
الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز
في الخاص فالتأكيد يجعله محكما ٣ هذا جواب عما قال الواقفية انه
يؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قال الش فعي رح انه يحتمل
التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص وفائدة التأكيد تصيير محكما اي
لا يبقى فيه احتمال اصلا لانه ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ

فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال
آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام
كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض
دون الكل بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لها فان كان
لفظ خاص لمعنى واحد مجازي ولفظ خاص اخر له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في
الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال
المجاز الواحد الذي لا قرينة له عنها واحتمال المجازات
كثيرة لا قرينة لها فلا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة
في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل
او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة
فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى
ذلك يدخل تحت العام فان كان المخصص هو الكلام فان
كان متراخيا لا نم انه تخصيص بل هو نسخ بل الكلام في المخصص
الذي يكون موصولا وقليلا ما هو فاذا ثبت هذا فان
تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة ثم
ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا النا

والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح

فعند الشافعي يخصص وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما يتناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان موصولا يخصصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي يتناول العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصوصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

فصل

قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل او بمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او بغيره وهو

ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه والتلذذ وهو الغذائية وقوام البدن به فينقص بالزيادة عن مطلق الفاكهة وعند الامامين يحنث ولو نوى التعميم للرطب والعنب حنث

اما العقل فنظير رجوعه الى غيره نحو خالق كل شيء نعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني عنه للباقي وهو حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا كان في الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي فيكون حقيقة

فيه م على ما بقي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة
ولم يفرقوا بين كونه بالكلام او بغيره م فان العلماء قالوا كل عام
خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين
ان يكون المخصص كلاما او غيره م لكن يجب هناك فرق وهو
ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم
الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه غير
[illegible] لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين اذا قمتم ونظائره
دليل فيه شبهة بهذا فرق فاتوقف ثبت بذكره وهو واجب
الذكر لانه يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منه الصبي و
المجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالنوا
فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونه مخصوصة عقلا فان التخصيص
بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه
يخص وما لا فلا م واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة
اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن م حيث خص من قوله
تعالى واحل الله البيع م لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان
لان التخصيص كالاستثناء اذ هو بيان انه لم يدخل م اي التخصيص
بيان ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه بيان ان المستثنى

لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون
الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم م وان كان
معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل م والاصل
في النصوص التعليل م ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي
مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص
كما كان لانه كالاستثناء م في انه تبين م انه لم يدخل م فلا يقبل
التعليل م اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه
وفي صورة الاستثناء حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص م
وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا م العام حجة لما قلنا
ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا
فلا يبقى العام حجة في الباقي م وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا
انفا من ان العام فيما وراء المخصوص حجة كما كان م وان كان مجهولا
يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء م وهذا لان
المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه
ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام م وعندنا حجة يمكن فيه شبهة
لانه علم انه غير محمول على ظاهره م وهو ارادة الكل فعلم ان المراد
البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده محتملة وعلم ان الكل

غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون الاية جاز في ان اللفظ
مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها الا انه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر
ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله ثم تخصيص عندنا كالعام الذي لحقه عنده
النسخ حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين
ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال ثم لكن
لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه لما بينا فان كان مجهولا يسقط في نفسه الشبه الاول ويوجب
جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا
يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به قطعا فحين
دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان
كان اي المخصص معلوما فالشبه الاول يصحح تعليله ثم لا يريد بقوله
فالشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح
ان يعلل الناسخ الذي بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر
من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح
على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد من حيث انه نص مستقل
بنفسه يصح تعليله ثم كما هو عندنا او عند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا
للجبائي واذا صح تعليله لا ندري انه كم يخرج بالتعليل اي القياس

وكم بقي تحت العام ثم فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه
الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوطه
العام فلا يسقط به ثم الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث
ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه
لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى
واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله
يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه
لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع
الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه قول العلماء
انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب
ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك
لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة
قال ثم على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما
اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا ثم فان المخصص ان لم
يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف
فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام
باحتمال التعليل ثم فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي بما ذكرنا

ان تعليل المخصص صحيح ظاهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ
فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي نسخ الحكم في بعض افراد العام
ليثبت النسخ في بعض اخر قياسا صورته ان يرد نص خاص
حكمه يخالف حكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود
العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام
الذي ينسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس
لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا
يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع
تناسب ما ذكرناه من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير
الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الاخر
بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع
فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا
لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى
ليس حقيقة الاستثناء لكنها يناسب الاستثناء في ان الاستثناء
يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة
لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار
كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين احدهما

الاخر حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع
لا يصح البيع في الاخر بوجهين احدهما انه يصير البيع في الاخر
بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة
وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في
المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط
مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول البيع في غير مبيع وهو الحر او
العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا باع
عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في
الثاني بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد
الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات
في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان
النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه
يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة
الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف
على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان البيع
بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب
كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما اشبه الاستثناء

حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بيعا صفقة كل واحد
عند ابي حنيفة رحمه الله وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص
يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وههنا العبد الذي
فيه الخيار داخل في الايجاب بالنظر لا الحكم الذي علم فمن حيث
انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط
بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان
يكون كالتخصيص الذي يشبه بالنسخ ويشبه بالاستثناء فرعاية
الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا
وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه
معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك
بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون
محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس
والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فعلى ما كونه داخلا في الايجاب
يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا
بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع وعلى ما
كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان

كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا
لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلان العلة
والجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب
الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فرعينا
الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار وثمنه مجهولا لا يصح البيع
لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه
النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع
الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما
حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة رحمه الله لان الحر غير داخل في البيع
اصلا فيصير كالاستثناء بلا شائبة النسخ فيكون ما ليس بمبيع
شرطا لقبول المبيع ثم

فصل في الفاظه

وهي اما عام بصيغته
ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا انما يتناول المجموع
كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل
الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو
من يأتيني فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق عنده
على الثلثة فصاعدا ثم قوله يطلق على الثلثة اي يصح اطلاقه

الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد فاذا كان له ثلثة اعبد مثلا او عشرة فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم وان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عم الاثنان جماعة فما فوقهما

ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى قلوبكما مجاز كما تذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عم ان يسافر واحد او اثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم

بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع

ويتصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص مستقلا وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد حقيقة كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد وهو الطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رض قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منهم

ومنها اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس الماهية في الجمع ولا البعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظة الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد

اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او
ذهنا تحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع
الافراد ولان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع
المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان
الجمع وضع لافراد الماهية لا لنفس الماهية من حيث هي لكن
يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله
على العهد اذ لم يكن عهد فقوله ولا لبعض الافراد لعدم الاولوية
اشارة الى هذا فتعين الاستغراق او تمسكهم بقوله الائمة
من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار
منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله الائمة من قريش ولم ينكره
احد ولصحة الاستثناء قال اصحابنا رحمهم الله هذا الجمع اي الجمع
المحلى باللام مجاز عن الجنس حتى يبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج
النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء ولو اوصى بثلث ماله لزيد وللفقراء فنصف لزيد ونصف لهم وبقوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس
وانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة
يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة المذكورة

لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع النساء الدنيا غير
ممكن فحينئذ يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يمكن
صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق
مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف
الزكوة ثم يبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل تبطل اللام اصلا
اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ويبقى الجمعية باقية في الجنس
من وجه لان الجنس من حيث هو على الكثرة يقينا فعلى هذا الوجه
اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى
ويبقى الجمعية على حالها تبطل اللام بالكلية فحمل على تعريف
الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر
الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا
اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا فعلم من هذه الابحاث
ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على
العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه
الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب
فجعلوا اللام للاستغراق الجنس هو الجمع المعرف بغير اللام نحو عبيد
او زعام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكرة

والأكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير
ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى الا الذين امنوا
والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف
الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف
الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم
الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي كقوله
تعالى قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل الله على بشر
من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء
فلو لم يكن هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب
الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
وكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط مثبتا عام
في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب
رجلا لان اليمين للمنع منها اعلم ان اليمين للمنع او للحمل ففي
قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون قوله
في معنى لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من
الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي

وبيانه

وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا
يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فشرط البر ضرب
احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة
بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما اي يجالس كل عالم
لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله هو وفاقا انما يدل
على العموم لانه في موضع التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين
حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل و
انما قلنا ان قوله ولعبد مؤمن خير من مشرك عام لانه ذكر
في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك
وهذا الحكم عام فلو لم يكن العلة المذكورة دالة على العموم لما
صح التعليل وقال ان النسبة الى المشتق يدل على علية المأخذ
فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا
عالما معناه لا رجلا عالما لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا
عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان
اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا
عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة و
المقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه

خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد
ما يوجد فيه ذلك القيد م والنكرة في موضع الموافقة خاص لكنها تكون
مطلقة اذا كانت في الانشاء م نحو ان تذبحوا بقرة م وتثبت
بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت
رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة
كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت
فكذلك في الوجهين م اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان
الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول
فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه م قال ابن عباس رض في قوله تعالى
ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد
فان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر منكرا
يجب الفان عنده م اي عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد المجلس فالاقسام
العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع
العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد
نكرة غير مذكورة وجوه اذا اقر بالف مقيد م ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر
لا رواية لهذا ولكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رح م ومنها اي

وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
عتقوا فان قال اي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا
لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف
عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية
وفي الثاني وصفه بالمضروبية وههنا فرق آخر وهو ان ايا لا
يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول م اي في قوله اي عبيدي ضربك
وهو حر لما كان عتقه م اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه قطع
النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه مفرد في لا يبطل الوحدة
ولم يثبت هذا م اي عتق كل واحد م وليس البعض اولى من
البعض فيبطل م اي الكلام م بالكلية وفي الثاني م وهو قوله اي
عبيدي ضربته م يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل م اذ ههنا يمكن التخيير
من الفاعل المخاطب بخلاف الاول م نحو ايما اهاب دبغ فقد
طهر م هذا نظير الاول فان طهارته متعلق بدباغته من غير ان يكون
فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم م ونحو كل اي خبز
تريد م هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ههنا
فلا يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد ولكن يخير فيه
المخاطب م ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف م وهو [illegible]

خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك

فان المراد بعض مخصوص من المنافقين وبقى عاما في العقلاء

اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان

قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاءوا عتقوا وفي من

شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما

عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة لا يعتقهم الا واحد

لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا

الخبز ولانه متيقن اي البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض

فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض

متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض و

في المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل متعلق بمشيته مع

قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد

مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع

رعاية البعض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل

فمشية الكل مجتمعة فهو يبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق

الآخر غاية ما تفردت به وذكرتها في غير التعقيب قد يستعار

فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما

وجارية لم يعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث

ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجوابهما وجوابنا

كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف ساير ادوات

العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على

المعرفة فللمجموع قالوا العموم على سبيل الافراد اي يراد كل

واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان

قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق

كل واحد لان كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة

الى المتخلف بخلاف من دخل وههنا فرق آخر وهو ان من دخل

او لا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما

آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا

الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد

السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل

هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي

اما في كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا

فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل

الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد

معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف ثم وجميع عمومه
على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول
فيصير مستعارا لكل كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ورد عليه انه
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على
على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا واراده
كل منهما معينا ينافي اراده الاخر ففي يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز فاقول معنى قوله انه مستعار لكل الافراد في بدل على
امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا
او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم
نفلا تاما فهنا يراد الاول في يستحق الاول النفل سواء
كان واحدا او كثيرا ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني في
لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام
للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق
السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع
لانه اذا اقدم الاول على الدخول فيتخلف غيره من السابق

لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على
عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على
انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام
دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله
ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فاذا
دخل منفردا او مجتمعا يستحق العموم المجاز فالاستحقاق
مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز
وهذا البحث في غاية التدقيق مسئلة حكاية الفعل لا تعم
لان المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عم فيكونها
حينئذ في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك
وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بقوله عم وفي
البعض الاخر بالقياس ثم قال الشافعي رح لا يجوز الفرض
في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عم
على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عم والتساوي
بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت
فيثبت الجواز في البعض الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار
فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار

عام جواب اشكال وهو ان نقل حكاية الفعل لا عموم له فما روي انه
قضى بالشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا
ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية
عن قول النبي عم الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل
لكن الجار عام لان اللام للاستغراق او للجنس لعدم المعهود فصار
كانه قضى بالشفعة لكل جار ثم اللفظ الذي ورد بعد
سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وحينئذ اما
ان يخرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال
الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال
الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي
عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سها النبي عم
فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو
جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا
من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب
وان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير
المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل
موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلثة الاول

يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة
على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند
الشافعي يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا
بالعمومات الواردة في حوادث خاصة ثم فصل حكم المطلق
يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق
والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في
مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق
مقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر
كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني
نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق
يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم
فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد
الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم
فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا
وعند الشافعي يحمل سواء اقتضى القياس او لا وبعضهم

زادوا ان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي زادوا
انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت
اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب
نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من
المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان
الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل
احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله ادوا عن
كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب
العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي لا يمكن ان
يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي فان بقوله
لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم مع
اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام متتابعات
فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة
ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات حمل بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب
عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة

ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فيعمل بهما فلا تعتق اصلا لان المطلق
ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فيقول في جوابه المقيد
اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم
كما في ثلثة ايام متتابعات ولان المقيد زيادة تجري مجرى
النسخ فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها
جنس واحد دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان
اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص
بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه فكذلك
النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت
النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى
لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق
يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان المقيد يوجب التغليظ
والمشقة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس ابهموا
ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوا على ابهامه والمطلق
مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة
ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب
ولان اعمال الدليلين واجب بالامكان فيعمل بكل واحد

في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذا الدليل لنفي المذهب الاول وهو محل مطلقا فالان شرع في نفي المذهب الثاني
وهو محل ان اقتضى القياس هو النفي في المقيس عليه بناء على العدم
فكيف يعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم
اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب
المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاول عدم اجزاء تحرير
الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة والكافرة على
العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد للقياس من كون
المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول
عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم
وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة مؤمنة فالقسم الاول
اعدام اصلية بالاتفاق والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي
حكم شرعي وعندنا عدمي اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال
عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال
فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم
منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا
ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة

اذا كان

اذا كان في اخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الاخر
ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون
ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء
فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول
من الاعدام وشرط القياس ان يكون حكما شرعيا لا عدما
اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب
اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه
ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي العدم
قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقوله لان القيد
وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل على الحكم
الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان هو النفي
في غيره اي نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت
ان القيد يدل على هذين الامرين هو الاول وهو اجزاء
المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق
وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فيه اي التعدية
في تحريم حفظ فتعدية القيد بتعدية العدم يعتبرها اي يعني تعدية
العدم سواء كانت غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت

تعدية القيد غير تعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل
هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم
ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية
العدم مقصودة من تعدية القيد فيبطل قوله لحن تعدى
القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو
ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس ح فيكون م اي تعدية القيد
لاثبات ما ليس بحكم شرعي ش وهو عدم اجزاء الكافرة فانه
عدم اصلي م وابطال الحكم الشرعي وهو كفارة اليمين الذي
دل عليه المطلق ش وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير
رقبة م وكيف يقاس ش مع ورود النص فان شرط القياس
ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او عدمه
م وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا
ليجوز بالقياس ح هو جواب عما ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق
على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام
على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على
الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية ش والعام يخص
بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس

عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله م لان
التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي
وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس
فيصير القياس ح مبطلا للنص ش فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس
عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسألة
حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام
م وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر ش لما
ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى
هذه المسألة الجزوية وذكر فيها مانعا اخر يمنع القياس وهو
ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان
ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية
م لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة ش هذا اشكال اورده علينا في
المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسألة فاجاب بقوله
م لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت
جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى
الكامل ش اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كان المطلق لا يتعرض

لان الورود فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انكم قيدتم قوله

في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة

زكوة مع انهما وردا في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل

على المقيد وان اتحد الحادثة اذا وردا على السبب كما في صدقة

الفطر وقيدتم قوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم بقوله واستشهدوا

ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين وقال تعالى فاذا بلغن اجلهن

فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا

ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله

لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله ليس في العوامل والحوامل

والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ

فتبينوا ان تصيبوا فصل حكم المشترك التامل فيه ليترجح

احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه

لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك

لكل واحد من المعنيين بدون الاخر او لكل واحد منهما مع

الاخر اي للمجموع او لكل منهما مطلقا فان كان الاول لا يجوز

ان يراد باحدهما بدون الاخر والثاني غير واقع لان الواضع

لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الاخر بطر

لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا

في احد المعنيين وان وجد الاول يثبت المدعى لان الوضع

تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا

هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ

فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ومن عرف سبب

وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين

فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك

انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه

للمجموع منتف اما على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله

فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز

فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم

ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا

لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله رحمة

ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب

الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه تختلف باختلاف

الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا

بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله

رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اورد على هذه الآية من قبلنا
اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل
متعدد لتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي واجابوا عنه بان التعدد
بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال
من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة الا في صورة
تعدد الضمائر ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح
ان في الآية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان
سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في
الصلوة على النبي عم فلا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه
لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له ويا ايها
الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه
لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا
اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم ان الله تعالى يدعو
ذاته بايصال الخير الى النبي عم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي
قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة
وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى
ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة

مشتركة من حيث الوضع بل المراد بالمحبة لازمها واللازم من
الله تعالى ذاك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها
مما يليق بهذا المقام ثم اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف
فلا باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع
ولما اثبتوا اختلاف المسند اليه يوهم منه ان معناه واحد لكنه
يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه يختلف وضعا هذا
جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان
الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود
الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء
يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض فالمطلوب ان قوله وكثير
من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان
هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما كان
وكثير من لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول اشكالهم بهذه
الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا
ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين
منهم لم يعتبرهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود
وضع الرأس على الارض في الجميع ولا نحكم باستحالته مجازا

الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح
والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح
ان النبي عم سمع تسبيح الحصى وقوله تع ولكن لا تفقهون
تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانية
الله تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع
الرأس خصوصا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كاين لا
ينكره الا منكر خوارق العادات تم والتقسيم الثلثي في استعمال
اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له اي لتشمل الوضع اللغوي
والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي
يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في
المنقول اليه من حيث الشرع وفي المعنى المنقول عنه من حيث
اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون
الحقيقة والمجاز على المعنى لا مجازا وانا على الاسم من حمله العوام
وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي فان استعمل
في غير ما وضع له بالحيثية سواء كان من حيث اللغة او نحوها
فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز
في المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون

حقيقة

حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين وهو كالمنقول
فمن يحكم وهو حقيقة ايضا بالوضع الجديد فان استعمال اللفظ في
غير ما وضع له لا للعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى
الثاني بسبب الوضع الثاني وأما المنقول فمنه ما غلب في
معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في
الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث
الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه
ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا
فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت
به اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول
وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما
وضعت له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس
ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما
خصت كانه لم يراع المعنى فصارت اسما له فظهر ان اعتبار
المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه اي المنقول
عليه العظيم يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول
الاعم والتي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة ...

انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ في كل ما يوجد فيه ذلك المعنى
م ولا ليصح اطلاقه ٣ اي المنقول م على المعنى الثاني م وهو ما يوجب
مع خصوصية الفرس م كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى
الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه
لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني م بل لترجيح هذا
الاسم على غيره ٣ اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول
انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى
الثاني ٣ اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح
الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالحجر
والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع
الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والالزم
ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا
يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة
ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل
لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا
مناسبا فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل
اقدام من سوغ القياس في اللغة الا للعقلية عنهم فيطلق الاسم

على كل من يوجد فيه الشجاعة مجاز بخلاف الدابة والصلوة
٣ اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة
اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار
المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح
الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في
العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اسم الصلوة
شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها
صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم
من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد منه
فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت
وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح
وغير الغالب كناية ٣ اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما
قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذان هما
قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي م وعند علماء البيان
الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له ٣ اي بمعناه الموضوع
له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد
فيه بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له

لكن المقصود والغرض من طويل النجاد وطويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فيننافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز لغوي وقد مر تعريفهما والمعنى بالجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب فصل

هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير منضبطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي

اذا اطلقت لفظا على مسمى فهو ايشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى فكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول اليه المراد بعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له اي المعنى الحقيقي حاصل لذلك فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له في المقدر خلافه فهذا القيد معروف عنه او بالقوة فمجاز كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد وان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالعابط وهو اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما

لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما
وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن من الارض حصل بينهما
ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال
فيكون ذهنيا منضما الى العرفي او الخارجي اي يكون الذهني
منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات
الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا
وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا ثم اي اذا كان
اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي فاما ان يكون احدهما
جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير
اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد وهو نظير اطلاق اسم الجزء
على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء الآخر ثم اما ان
لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي الملزوم اما بحلول الآخر
في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق
اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس
كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا اي
قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على
المسبب لان الرزق مسبب عن المطر واما بالشرطية

كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وهذا نظير اطلاق الشرط
على المشروط وكالعلم على المعلوم وهذا نظير اطلاق المشروط على الشرط
ثم او يكون صفة وهي الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف
بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار
انه شجاع ولما عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم
الملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من
الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو
علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء يتبع للكل اي بالنسبة
الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء من هذا اللفظ يتبعه الكل
فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له وهو الكل الخارج
الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع
للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في
صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان
لا يوجد بدون الرأس والرقبة واما اطلاق اليد وارادة
الانسان فلا يجوز وهو كالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال
لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو
الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول

الحصول فيه وبيوا عم من حلول العرض في الجوهر م واعلم ان الاتصالات
المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجازة
ايضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة
٣ اى في منظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والهبة
وغيرها فان من التصرفات على اى وجه شرع فالبيع عقد شرع
لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال
فاذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما
للاخر كالوصية والارث ٣ فان كلا منهما استخلاف بعد
الموت اذا حصل الفراغ من حوايج الميت كالتجهيز والدين
فالحاصل انه لا يشترط للاستعارة في الشرعيات اللازم
البين للتصرفات الشرعية عينه واللازم البين هو المعنى الخارج
عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره
وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع م
كنكاحه م انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة
والنكاح لملك المتعة وذلك ٣ اى ملك الرقبة م سبب لها ٣
اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة واريد
ملك المتعة م وكذا نكاح غيره عندنا اى نكاح غير النبى م ينعقد بلفظ

الهبة

عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة م
وعند الشافعى ٤ لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى
خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح ٣ لا تخفى كالنسب
وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل
الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة
بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده م وغير هذين اللفظين ٤
اى غير لفظ النكاح والتزويج م قاصر في الدلالة عليها ٥ اى على
المصالح المذكورة م قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر
اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير
النبى م فالمهر واجب يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا
لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى م
لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز
لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور ٣ اى المصالح المذكورة
م ثمرات ٣ وفروع م وبنى النكاح كالملك له عليها ٢ اى للزوج
على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق
بيده اذ هو المالك ٣ اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة
بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق

بعد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان
وضع النكاح للملك عليها م واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك
لغة فاولى ان يصح بلفظ م يدل عليه وانما يصح بهما ٣ اي بلفظ
النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد م جواب
اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان
على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما صح
بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين
موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
م وكذا ينعقد ٣ اي النكاح بلفظ البيع لانا قلنا من طريق
المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب
وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره
عندنا م فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب ٣ اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم
النكاح وارادة البيع والهبة بطريق اطلاق المسبب
على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد
به ملك الرقبة م قلنا انما كان كذلك ٣ اي انما يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب م واذا كان ٣ اي السبب م علة

شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي يكون المقصود من شرعية
السبب ذلك المسبب م كالبيع للملك فان الملك يصير
كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او
قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا الاول م
رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم
شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط
وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف
بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف
عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف
لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال
عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات
المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف
في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق
الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض
الصور هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا
القبيل فانه بعد الفراغ من الشرى يسمى مشتريا عرفا فصار
منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا

في قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت
الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع
بل المقصود المسئلة التي تأتي وهو قوله فان قال عنيت
باحدهما الاخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف عليه وهو
ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان
العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت
فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت
بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق
ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا فهذا
الكلام متعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اي
لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله
اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين الى اخره فانه قد تقدم
انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز
من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي الى الحكم ولا يكون
شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول
ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة

كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيصح الطلاق بلفظ
العتق اي بناء على الاصل الذي مر فيه فان العتق وضع
لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك الاز
سبب لهذا اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك
المتعة اذ هي تفضي اليها لكن ليست هي اي ازالة ملك المتعة
مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت
العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي لانه اذا لم يكن
المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب
على السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة وهو جواب
اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت
العتق بلفظ الطلاق بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة
من وصف مشترك بينهما بقوله اذ كل منهما اسقاط
مبني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثبات
كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط
حق والمراد من السراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في

في البعض و باللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة
لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا
اتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع
كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات
القوة الشرعية فان في المنقولات الشرعية اعتبرت المعاني
اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار
عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت
فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك
عند ابي حنيفة رح على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق
ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم
يعني الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح في مسئلة تجزي الاعتاق
لكن يعني ان التصرف الصادر عن المالك هي اي ازالة
الملك لا يعني ان الشارع وضع الاعتاق وضعه لازالة
الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على
هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات
القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة

فان قيل لم يصدر عن المالك سببه غير هذا اللفظ اي الاعتاق
اجيب بان ازالة الملك ثابت بطريق الاقتضاء [illegible]

فاجاب بقوله لم يسند الى المالك مجازا الا انه صدر عنه سببه
وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت
الربيع البقل او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة
ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في
المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس في
هذا اشكال على قوله ويطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق
على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي
والمنقول الشرعي حقيقة شرعية فلفظ اثبات القوة
المخصوصة للفظ ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو
ازالة الملك ويرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع
القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق
وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق ففي [illegible]
الاعتاق والاتصال المجوز للاستعارة موجودة بين ازالة
الملك وازالة القيد ولا تعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو
فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد
فان هذا الايراد حق بل نبطل الاستعارة بوجه آخر وهو
ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة

الملك لازمة لها اي لازالة القيد فلا تصح استعارة هذه اي
ازالة القيد للملك اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة
لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الخ
عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر لانه لو كان
عبدا يثبت البيع اي ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة
سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور
ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس
ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال
اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله
بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ
فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز بل على قوله ولا يلزم وقوله
ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة
لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز
عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين
يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة
وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع نحو ان جميع ذلك بطريق الاستعارة

لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست
سببا لملك المتعة التي تثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباينه
مضاهاة للاشتراك بينهما في اللزوم وهو الاستعارة ثم انما لا
يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف
واحد واما في مثال الملك والبيع فيصح م واعلم انه يعتبر السماع
في انواع العلاقات لا في افرادها فان انواع الاستعارات
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان
النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط
المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن
الحقيقة في حق التكلم عند ابي ح رح وعندهما في حق الحكم فعنده
التكلم بهذا ابني لاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم بهذا حر في
اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدا وخبر وعندهما
ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع
ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده
لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها
ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم وعندهما في حق الحكم
اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا

بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة في حق التكلم فبعض الشارحين
فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر
فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم
باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه
بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا
اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظه
هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاول وهو هذا حر صحيح
لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لان
احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف
الا في جهة الخلفية فقط فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما
هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني
اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم
اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة هذا اللفظ
خلف عن عين هذا اللفظ لكن باعتبارين فعلى كلا المذهبين الاصل
هذا ابني والخلاف في الجهة فقط وعندهما من حيث الحكم وعنده
من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر

فالخلاف يكون في الاصل وفي الخلف لا في جهة الخلفية والامر الثاني
ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر
موضوع للايجاب وقد وجد ذلك فاذا وجد ذلك وتعذر
العمل بالحقيقة اي بالمعنى الحقيقي فيصح الاصل من حيث انه مبتدأ
وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصا بهذا ابني فاما هذا حر
فانه صحيح مطلقا والعمل بالحقيقة غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به
البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط
فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له
الى لازمه فاللازم اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع
له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية
في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له
لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان
من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسألة مس السماء فان امكان
الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسألة ان يحلف ويقول والله
لامسن السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر فمن كان

يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر واهو
مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عم وان حلف لاشربن الماء
الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر
غير ممكن فالمستشهد ماتان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم
يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا وكل
منهما يغني عن الآخر قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ
لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي
فيهما اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب
امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على
صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا
فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه
فان هذا المعنى لازم البنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية
لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة
الاسم بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة
تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل
المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد
للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الا

علام

الاعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه فهو يعتق بقوله يا حر لانه موضوع
فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة
بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التعقد
والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا اخذ
المشبه نحو رأيت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة
القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يجوز
ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان
ادعاء معنى الحقيقي في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف
المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عندهم فهو
زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي
ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها
وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا
كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا اعني منع جريانها
لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة
في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم منه قلب
الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو
نطقت الحال او الحال ناطقة فان هنا استعارة بالاتفاق ولا يلزم

منها

قلب الحقايق وهذا ابني من خير العقيل ... الذي ذكر ان زيد
اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة تقع في اسماء الاجناس
اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدأ عند
علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة
وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في اسماء الاجناس
بل في الاسم المشتق فيجوزون في خبر المبتدأ وفرقهم ان الاستعارة
في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقايق اذا كان اسما جنس مستعار
فلا تستلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في اسماء الاجناس
وتجوز في المشتقات وههنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق
لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا
الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس
استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة
استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها تبعية ووقوعها
في المشتق منه وسيأتي قريبا ويجب ان يعلم ان الجواب الذي
اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان و
ترك المناقشة على دلايلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد
ليس باستعارة مع ان قولهم رايت اسدا يرمي استعارة

لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة صح

اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس انما صح

ليس بدعوى والفرق الذي ذكره في المتن ان زيد اسد دعوى امر
مستحيل فقصد الخلاف رايت اسدا يرمي لا شك انه دعوى وما
ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر
المبتدأ وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم
ان الاول يفضي الى قلب الحقايق دون الثاني اوهن من نسج
العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من
قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر
ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم
الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق
علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم
الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس وقولهم هو ابني من قبيل
المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى
الحقيقي ثم ... قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه
ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة
في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد واذا لم
يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل
اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المعنى المجازي

هذا ابني معناه هو معتق ... كالابن ... زيد استعارة ... صح

فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان يستعمل
واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه يوجد في الاستعمال ضرورة
وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقي وهو في كلام الله
تعالى كثير يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز
والضرورة نظيره قوله تعالى ولا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره
عنده ذكر الصاع واراد به ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل
على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي
والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق
مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عم من
شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت ولا المس باليد بقوله
تعالى او لامستم النساء لان الوطي وهو المجاز مراد اجماعا
اعلم ان لفظ المولى حقيقي في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في
معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون و
بنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين
في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم

فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان م ولا يجمع بينهما
ما لحنث حافيا او منتعلا او راكبا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه
مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل وهذا من باب عموم المجاز
اعلم انه يذكر ههنا مسائل يتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقي والمجازي
اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخل حافيا
او منتعلا او راكبا فالدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق
المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا يجمع بينهما وانما حملناه على
المجازي لان المعنى الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع
القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف
صار عبارة عن لا يدخل م وكذا اي من باب عموم المجاز قوله م
لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى م اي يراد بطريق المجاز
بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى
اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان
الآن ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها م وهي تعم الملك والاجارة
والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز م اي لا يراد نسبة
الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز
حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز م ولا بالحنث عطف على قوله

بالحنث في قوله ولا يجمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته
كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته انت طالق
يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكره
دليل على قوله ولا بالحنث والنهار في لانه يرجع الى اليوم والمراد
باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار ومطلق الوقت
والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت
لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون
ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل
عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث بالمغني كلمة في في فصل
حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار
لان النهار ادوم من الوقت وان لم يمتد اي الفعل كوقوع
الطلاق هنا اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار
فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن
ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن

سواء كان جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف
على قوله بالحنث الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما
في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة يحنث بعموم المجاز
ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع
بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه
نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز
في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد
ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم
ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا
ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موجودة للنذر وموجب
هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر ودلالة
اللفظ على لازمه ولا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد
اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي
لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز

هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة
الموضوع وههنا وقع نظر في اشكال وهو قوله جهر وعليه انه
ان كان هذا موجبة يكون يمينا وان لم ينو به وان لم يكن موجبة
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا
الاشكال ثم لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر
لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع
للنذر وهي انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا
هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن نقول انه
يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة
سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم
اقساما ستة فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع
نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين
فقط فنذر ويمين واما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما
نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر
فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا وهو قوله ثم فان قيل يلزم
ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر
يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب

بقوله ثم قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة ثم لان
هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نوى النذر يصدق فيما
بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجب القاضي و
لا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال
اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقة لا يصدق في القضاء
لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي اصل فيه ثم مسئلة
لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة
او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين
الفور او معنى في المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت
فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله
تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو
قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان
كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد
اوفى كما ذكرنا في التخصيص ولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع
عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون
بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم
وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد

والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من
توضأ بماء نجس جاهلا او صلى لم يخرج به الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه
لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا
مشتركا فلا يعم واما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان
المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم
وهو الثواب انتفى فلم يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز
ونحو ولا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب
من هذا البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث فقد هجرت فلا
وكالاسماء المنقولة وكالتوكيل بالخصومة ينصرف الى الجواب
لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار
والانكار ثم اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا
تكون معنى في المتكلم او صفة له ولا تكون ايضا من جنس الكلام او تكون
معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس
الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون
في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة
الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه
يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين

اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المختصر
قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى
بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب
مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من
حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن
بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام
فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم
المخصص غير الكلامي وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الوجه
جمعهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض
الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك
لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي
بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ بأي
طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم
من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا
الى الامثلة المذكورة في المتن فلكل قسم من الاقسام نظيره
مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة الما
في ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة فنبين ههنا

فهي يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا
والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز يمتنع الحقيقة عقلا
وكذلك في قوله فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة في الغزاة
المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي
ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عادة وفي قوله عم الاعمال بالنيات
الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا آكل من هذه النخلة والدقيق
حسا وفي لا يشرب من هذا البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا
وفي الاسماء المنقولة الى عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل
بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا آكل من
هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا
بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع
فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين فيكون الحالف ممنوعا
باليمين عن اكل النخلة لا عن عدم اكلها وما لا يكون ماكولا حسا
او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو
انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة و
المجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل

لا يترك الا بالضرورة وعندهما المجازي اولى ونظيره لا يأكل من
هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها
وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه
او معروفة النسب من غيره هذه ابنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو ثبوت
النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا فظاهر وفي الثاني فلانها اي
الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق
من اشتهر النسب منه اذ لا تكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت
النسب منه وينتفي من اشتهر منه لا يمكن هذا اي ثبوت النسب
من المدعي وانتفاؤه من المشتهر منه لانه يثبت من المشتهر
منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في
حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي من المشتهر منه
وهو ايضا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع اكذ
اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع
بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز
عطف على قوله اما الحقيقة والمراد المعنى المجازي فمتعذر
وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه ابنتي

منافٍ لملك النكاح فلا يكون حقاً من حقوقه فبما بينا انه ان ثبت
التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان ثبت التحريم الذي يقتضي صحة
النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف
لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب من غيره هذه بنتي يكون لغوا
فعلم انه يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون
حقاً من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضاً محال لان هذا
اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف
يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير
فخر الاسلام رحمه الله على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت
في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا
اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه
او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضاً لان التحريم الذي يثبت بهذا
منافٍ لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فكذلك
المنافاة ايضاً والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد
بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة
والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف
اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون

مجازا بل لا يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فقوله
لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم
لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن
ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا
التردد يكون قبيحاً فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاما
ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل النافي هو عدم ثبوت
الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز
وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو ردد بهذا الوجه
انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو
محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق
المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن
م مسئلة الداعي الى المجاز ثم اعلم ان المجاز يحتاج الى
عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له
وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد
والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى
الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رأيت اسدا
يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا قلت

ان يخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان يقول رأيت شجاعا فاذا قلت
رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل
في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك
الداعي اما لفظي او معنوي فاللفظي م اختصاص لفظه ش اي لفظ المجاز
م بالعذوبة ش فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق
مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه واصلح للشعر ش اي اذا استعمل
لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون
الكلام موزونا م او السجع ش فاذا كان السجع داليا مثل الاحد
والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع م
واصناف البديع ش كالتجنيس ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ
المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك
هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق
م او معناه ش اي اختصاص معناه نحو بيان شرع في الداعي المعنوي
م بالتعظيم ش كاستعارة لفظ البحر لرجل عالم او التحقير ش
كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او
الترهيب ش اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب
كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع

واستعارة السم لبعض المطعومات لينفر السامع م او زيادة
البيان ش اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك
رأيت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك
رأيت شجاعا م فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم ش وفي
المجاز يطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى
بالبينة م او تلطف الكلام ش بالرفع عطف على قوله اختصاص
لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة
بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر متوقد فيفيد لذة تخييلية
وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم م او مطابقة
تمام المراد ش بالجر عطف على قوله او تلطف الكلام اي الداعي الى المجاز
قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناها مطابقة تمام
المراد في زيادة وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة
على معانيها تكون على نهج واحد فاذا اردت ان يؤدي المعنى
بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل
لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اخفى فان قيل كيف
تكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل
بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم

ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا وكون اشياء المحسوسات
المتصفة بالمعنى المطلوب والاستعارة معقولا كان المجاز اوضح
من الحقيقة وايضا ما ذكر ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان
المجاز يوجب سرعة التوهم بوجود المعنى ويمكن ان يكون معناه اي
يؤدي بعبارة لسانه كنه المعنى فانك اذا اردت وصف
الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد
وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على
اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد
ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فتشبه به او تستعار له
ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك مما ذكر فحق ايضا ان يكون
الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع مما ذكرنا في كتاب
الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز فانه قد ذكرت في مقدمة
وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا
للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون معتدا
وربما يكون معتدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون
معتدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة ثم فصل وقد تجري
الاستعارة التبعية في الحروف ثم ذكر علماء البيان ان الاستعارة

على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة
تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا انها تبعية لان الاستعارة
في المشتقات لا تقع الا بتبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول
حال ناطقة اي دالة فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة
النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة
تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه والمراد بمتعلق معنى الحرف كاللام
مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب لان التعقيب لازم
للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب
وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ثم يستعار
استعارة التعليل للتعقيب استعارة اللام لها اي للتعقيب
نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب
الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل
واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا لما تكلف وقوع
المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية
وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام
في الغرض داخلة حقيقة على المعلول ثم هنا نذكر حروفا تشتد
الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو

هذا تفصيل السلب اي اذا ثبت ان الواو لمطلق العطف لا يجب الترتيب في الوضوء او هو لسلب الشرط اي لا يجب الترتيب في الوضوء بناء على تعاطفها بالواو

بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين
المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا
يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم
لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب
الترتيب في الوضوء وايضا في السعي بين الصفا والمروة فوجب
الترتيب بقوله صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدا الله تعالى لا بالقران
فان كونهما من الشعائر لا يحتملها اي الترتيب وقوله عم ابدؤا
بما بدا الله لا يدل على ان بداية الله تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه
في القران لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك
ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة
بالامر له عم من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله عم
ابدؤا وزعم البعض انه للترتيب عنده رح وللمقارنة
عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث
عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
لغير المدخول بها وهذا اي زعم البعض باطل بل الخلاف
راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة
الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط

فان قيل قد كانت الواو للترتيب لزم التناقض في قوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة في البقرة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة

وفي المنجز عند الشرط تقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث
وعندهما تقع جملة لا لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا
اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط
كالذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها فقوله ان دخلت
الدار فانت طالق فعند الشرط تقع الثلاث كذا ههنا
وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار تقع الثلاث اي اتفاقا لانه
اذا قال ان دخلت تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل
اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما
ولكن بين منفصلين اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى
بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت
هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع
المسئلة في اصول شمس الائمة رح واما فخر الاسلام رح فقد وضع
المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما او
بغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به
وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي آخر
من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد

طرفي النكاح وقد قيد في الجامع كون نكاح الامتين بعقد واحد

انما هو لتوضيح المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به

اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او

بعقدين في الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا

من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل

يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين

برضى المولى وبرضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة

تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد

واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع

الكبير وان زوجه الفضولي اختين بعقدين فان اجازهما

متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت

نكاحهما او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه

بطلا اي بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلناه للقران وان قال

اعتقت في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له

سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما

بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث

لانه لما قال اعتقت هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث

لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت

وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق

نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن

الرجوع عنه ثم قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث

مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن

الرجوع عن الاولين فجعلناه للقران اي جعلنا حرف

العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقتهم اي جميعا

لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت

قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا

للتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا للنكاح

فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف

على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء هنا

اشارة الى ما بين المسئلتين كذلك اي آخر الكلام مغير

لاوله في المسئلتين فان اجازة نكاح الثانية يوجب

بطلان نكاح الاولى وفي الاخبار بالاعتاق فلان قوله

اعتقت هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون

الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا

لاول الكلام م بخلاف الاجنبيين ای فی المسئلة الاولی لیس
اخر الكلام مغيرا الاوله لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول
الكلام في مسئلة الاجنبيين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف
وقد ذكر في التحقيق الحصيري فقيل لا فرق بين مسئلة الاجنبي
ومسئلة الاجنبيين بل انما الفرق لاختلاف وضع المسئلة
وهو ان في مسئلة الاجنبي قال هذه حرة وهذه حرة وفي
مسئلة الاجنبيين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه اوقع
لكل واحدة منهما خبرا في مسئلة الاجنبيين فلا يتوقف
صدر الكلام على آخره وفي مسئلة الاجنبيين لم يفرد فيتوقف
حتى لو افرد هنا يصح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الاجنبيين
بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وقد صح نكاحهما وقد يوجد
بين الجملتين فلا توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه
طالق فتطلق الثانية واحدة وانما تجب اي المشاركة اذا
افتقر الاخر الى الاول فيشارك الاول اي اول الكلام او لم
يتم به الاول بعينه اي يجيء ما تم لا بتقدير مثله اي مثل ما تم
الا لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف

تجعل الثانية عطفة بالواو او ... في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك فالعطف يفيد الجمع بينهما في ذلك الفعل
والا فيفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما او بمجرد الواو يحصل الجمع عن الاولى والاضراب

والمعطوف عليه م كان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث
عند ابي حنيفة رحمه الله بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية
المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور
وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى
يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله او بتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله بعينه
لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو ولا بد ان
يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اي وهو الشركة في عطف
الجمل الناقصة قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
فقالوا في اقيموا الصلاة وآتوا الزكوة لا تجب الزكاة على الصبي كما
لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه
يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن
الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله وآتوا الزكاة
لكنا نقول انما لا تجب الزكاة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي
ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكاة

لانها احد اركان الدين ... المزكي يحصل
الكمال ... ثم يصرفه الى الفقير
فيكون ... والابد في العبادة
... عليه الاداء او ...
نيابة عنه باعتبار ... العقد ...
... لما صح ...
وصلاته وصيامه ... لكن
لزوم ... يمنع لزوم العبادة عليه

على الصبي بتوجه الخطاب بالصلاة والزكاة بينا دل الصبيان كذا في العقل حجتهم على وجوب الصلاة اذ هي عبادة بدنية لا على وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الحكم لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان الاصل في الواو الشركة وهي انما تثبت اذا عطفت على الجزاء جملة الجملة ان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطفت الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم مشاركته في الجزاء لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقر الثانية وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر دايشكل لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فلجاب بانها في قوة المفرد وفي حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد

لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فالحكم وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على الشركة لتكون الواو على اصلها جارية بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا يكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة قالوا ويكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على العطف لكن اظهار الخبر وهو قوله طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء الا قوله تعالى واولئك هم الفاسقون ولما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرناه في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى آخره فان قوله

ولا تقبلوا التي آخره جملة انشائية فيل فاجلدوا والمخاطب بها الأئمة
وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الأئمة مخاطبين بها فدليل
المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم
في واولئك فقطعنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة الخلاف
تأتي في آخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء
فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل
على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب
وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه
فارواه ونحو لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه
فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر وان قال للخياط
أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فاقطعه فقطع فاذا لا يكفيه يضمن
كانه قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل
ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره ادّ الي الفا فانت حر بمعنى في
الحال وكذا انزل فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على
المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل
لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة
فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك

قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر
اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة
وانما قلنا بمعنى في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر
ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا
الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة
ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت
بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت
مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمك ولا تقول ائتني اكرمك
بل يجب ان تقال ائتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول
ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فلما لا تجعل الماضي
بمعنى المستقبل فبالطريق اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من
المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا و
دالتين على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية
بمعناه بالطريق الاولى ثم للترتيب مع التراخي وهو التراخي ترتيب
مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله
ثم والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار فعندهما يتعلق جميعا وينزل مرتبا فان كان

مدخولا بها و بغير مدخول بها فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث
وان لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول
بها اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما
لم يذكر تقديم الجزاء لانه بان في هناك قوله وان قدم الشرط فبناء
على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع في الحال الحلال
تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي
عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المراة
غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني
اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغى الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط
يقع الطلاق في المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره
للعذر السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم
تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار ولما كانت المراة مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان
وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط
تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رح

بل حرف اضراب فان تلاها جملة كان الاضراب اما الابطال نحو قوله وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون
اي بل هم عباد واما الانتقال من غرض الى اخر نحو قوله وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون
وان تلاها مفرد فهي عاطفة ثم ان كان بعد الايجاب فتجعل ما قبلها
كالمسكوت عنه وتثبت الحكم لما بعدها وان كانت
بعد النفي او النهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته
واجاز المبرد وعبد الوارث ان تكون
ناقلة معنى النفي او النهي الى ما بعدها

التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم
ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها
فلما كان الحكم متراخيا تقديرا كان التكلم متراخيا كان في التعليق
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول
انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق
بل يصير تطليقا عند الشرط وبل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده
على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا قال زفر رح في له
علي الف بل الفان يجب ثلاثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول
كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار
يحتمل التدارك وذلك في العرف في نفي انفراده وذا اشارة
الى التدارك اي التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد
عرفا كقولهم سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك
تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فجعلنا تعقيب
لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق
والكذب فعلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله
انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال

لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء
فاذا وقعت الواحدة لم يبق المحل بقوله بل ثنتين م بخلاف التعليق
وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق بواحدة
بل ثنتين م فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول
اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط م وافراد الثلث بالشرط
مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا
غير منضم الاول م ولا يملك الاول اي الابطال المذكور م
ويملك الثاني اي الافراد المذكور م فتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني
وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث م فصار
كما اذا قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف
الواو فانه للعطف على تقدير الاول فيتعلق الثاني بواسطة
الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف على تقدير
الاول فيتعلق الثاني على ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند
وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع
الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو م لكن للاستدراك

بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها
وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان
دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمروا
فانه تدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة
لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات
فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان تكون التي بعدها
منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة
وهي بخلاف بل فان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض
عن الاول م فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو
فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا
لاقراره فيكون اي النفي م ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ يجوز
ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد
فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو
فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله
لكن لعمرو م بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد
ذكر في الملتقى انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول
المذكور في المتن وقد عرفت في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف

على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت في الصدر ثم يخرج البعض
م وعلى هذا فالولد المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت
لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها مني او وهبها لي بعد القضاء ان
الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل كلامه
تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي
عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات
ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلام
م وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد م فيكون الحجة عليه
اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام
تعلق ما بعده بما قبله ثم رجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك
فينظر ان الكلام منتظم اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا
لما قبله اولا فان صلح يحمل على التدارك م والا فهو كلام مستأنف
اي ان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون
ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا
لكن غصب الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب
فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي
الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا

فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه قرضا تداركه بكونه غصبا فصار
الكلام مرتبطا فلا يكون رد الاقرار بل يكون نفي السبب فحسب
واذا تزوجت بغير اذن مولاها امة بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن
اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات
هذا النكاح بمائتين يعني في هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اثبات
ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما
قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك
النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه
غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف
فيكون اجازة النكاح اخر بمائتين او لاحد شيئين
فصاعدا الا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من
المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة
وقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا وجب التخيير بان يوقع العتق
في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء
حتى يشترط صلاحية المحل له اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء
واخبار لغة ثم عطف على قوله انشاء فيكون بيانه اظهار للواقع
فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع

لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد
وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار
فهنا من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع
هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث
انه اخبار لغة يوجب الشك فيكون اخبارا بالمجهول فعليه
ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا
لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان
شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث
انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر
على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات
كما اذا اقر للمجهول حيث يجبر على البيان مع ان هذا ما قيل ان
البيان انشاء من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا
ايهما تصرف صح فلهذا ... فلما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب
البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة
لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او تخويف

حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها
لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره
بل اثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل
والقتل ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه ... الجناية

فالقتل جزاؤه القتل والقتل واخذ المال جزاؤه الصلب واخذ
المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس
الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ
وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب لان الجناية تحتمل
الاتحاد والتعدد ولهذا قال في هذا حر او هذا العبد ودابته
باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق
فهنا وقال ابو يوسف رحمه الله يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة
متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين
كانه قال احدهما حر وهذا ويمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان
فيتخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا
اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر
وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ
حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في
المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله
او هذا متغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير متغير لما قبله لان الواو
للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا
على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث

نحو قوله تعالى ولا تطع منهم

فصار معناه احدهما حرم فوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري واذا استعمل في النفي نحو ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا وهذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامر تاثير في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما

محرم في الشرع فالمراد كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كان الواو للجمع فاو ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فينعقد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وبهذا ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار للحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها فقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل

على جملة مبتدأ فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب
الشرط ههنا محذوف اى فيها فالخبر ذلك هو الاسم اى وان لم
يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها
بالرفع اى ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء اليه فللغاية حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا
والا فان صلح لان يكون سببا للثانى يكون بمعنى كى نحو
اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر
ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح
لان حتى للغاية فى مثل هذه الصورة وان قال عبدى حر
ان لم اتك حتى تغدينى فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله
حتى تغدينى لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح
سببا والغداء جزاء فيحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك
فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله
ان لم اتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ
بر وليس هذا اى العطف المحض نظير فى كلام العرب
بل اخترعوا اى الفقهاء رحمهم الله استعارة حروف الجر
للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان

فان

فان قال ان بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفى بعت كرا بالعبد
يكون سلما فيراعى شرايطه ولا يجرى الاستبدال فى الكر بخلاف الاول
وان قال لا تخرج الا باذنى يجب لكل خروج اذن لان معناه
الا خروجا ملصقا باذنى ثم وفى الا ان اذن لا اى ان قال لا تخرج
الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة ثم
خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من
الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس
الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقى وهو الاستثناء فيكون مجازا
عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون
معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا وقت وجود الاول
وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقريره على وجه آخر
وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد
يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اى وقت
خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى
فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير
يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول
لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت [illegible]

قال جار الله معنى الآية الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره
وقد ظهر ان المراد التبعيض فانت خبير باعتبار ما ينطلق عليه اسم المسح
اذ لا دليل على الزيادة ولولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس المراد
لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر
فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بقدر الناصية وهو الربع ثم الشافعي بان
عدم تأديه بغسل الوجه مبني على وجوب الترتيب واما وجوب الاستيعاب في التيمم [illegible]

نحو مسحت بحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في
المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤوسكم
اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمفعول
في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا
يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب
استيعاب المحل في مسحت بحائط بيدي لان الحائط اسم
المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل
الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة
فلا يراد كله ثم على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين
يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله
شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم
يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز لان المعنى الحقيقي وهو
الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط
حتى لا يصير قمارا فاذا قال بعت هذا العبد على الف فمعناه بالف
وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة
كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيجرى على
معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب

ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم
على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف
لان الباء عندهما عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء
المعوض واما من فقد مر اي في فصل العام في قوله
من شئت من عبيدي والى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله
فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية فظاهر والا فان امكن تعلقه بمحذوف
دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر اي بعت مؤجلا الثمن الى شهر لان صدر
الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله
الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن
الى شهر وان لم يمكن اي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام
عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التأخير نحو انت طالق
الى شهر ولا نية التنجيز والتأخير يقع عند مضي شهر وعند زفر
يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل
تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك واكلت
السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن اي وان
لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم
فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية

ضمنا ... بالسنة المشهورة

انما اذا نواها تقع الطلاق عند وجود المنوي ما دام في الشهر

[illegible]

وهي الليل فيكون الغاية مد الحكم إليها فقوله فكذلك جواب
الشرط أي لا يدخل الغاية تحت المغيا وإن تناول أي تناول
صدر الكلام الغاية نحو اليد فإنها تناول المرفق فذكرها
لإسقاط ما وراءها أي ذكر الغاية يكون لإسقاط ما وراء
الغاية نحو إلى المرافق فيدخل تحت المغيا وللنحويين في إلى
أربعة مذاهب الدخول إلا مجازا أي دخول حكم الغاية
تحت حكم المغيا إلا مجازا وعكسه أي المذهب الثاني وهو أن
لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا إلا مجازا كالمرافق فدخولها
تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك
أي المذهب الثالث هو الاشتراك أي دخول الغاية
تحت المغيا في إلى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق
الحقيقة والدخول إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه
إن لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو
أن صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا يدخل تحت حكم المغيا و
المرافق وهو أن صدر الكلام لما تناول الغاية يدخل تحت حكم
المغيا يناسب هذا الرابع أي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون
في المذهب الرابع شيء واحد وإنما الاختلاف في العبارة

فقط فإن قول النحويين إن الغاية إن كانت من جنس المغيا
أن لفظ المغيا إن كان متناولا للغاية وإنما اخترنا هذا المذهب
الرابع لأن الأخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لأن تعارض الأولين
أوجب الشك وكذا الاشتراك أوجب الشك فإن كان
صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بـ...
وبعض الشارحين قالوا إنها غاية للإسقاط فلا يدخل تحته
أي بعض الشارحين من أصحابنا الذين شرحوا الكلام علمائنا
المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه وهو أن إلى للغاية و
الغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست
للغسل بل للإسقاط فلا تدخل تحت الإسقاط وتدخل تحت
الغسل ضرورة وذلك لأن اليد لما كانت اسما للمجموع إلى الإبط
يكون الغاية غاية لغسل المجموع لأن غسل المجموع لا ينتهي
إلى المرافق بحال فقوله إلى المرافق يوهم منه سقوط البعض ومعلوم
أن البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الإبط فقوله
إلى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط
فإن قال له علي من درهم إلى عشرة يدخل الأول للضرورة
لأنه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال فلا الآخر عند أبي حنيفة

فيجب ستة وعندهما تدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر رح
لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده
اي ابي حنيفة رح حتى لو باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار
في الغد عند ابي حنيفة رح الا ان قوله على انه بالخيار زمانا او ما فوقه الى الغد
للاسقاط ما وراءه وكذا في الآجال والايمان في رواية الحسن
عنه اي عن ابي حنيفة رح لما ذكرنا في الطرفين اما الاجل فنحو
بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين
فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم
يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه وفي للظرف
والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة
يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة وهذا في انت طالق
غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي في الغد
نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا
الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة
ان لم يصح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى
الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية الله تعالى ويقع في علم
الله تعالى لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية متعارف

لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية
الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض واما علم الله تعالى فانه متعلق
بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا
ثابت في معلوم الله تعالى ومن اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان
ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم
فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا
للآخر وثنتان لو قال قبلها اي تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع
في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع يقع ايضا
في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان
معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة بعد واحدة يقع ثنتان كما بينا في قوله قبلها واحدة ولو
قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة كما بينا
في قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون
وديعة لانه لا يدل على اللزوم وكلمات الشرط ان للشرط فقط فيدخل
في امر على خطر الوجود وان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط

واستغن ما اغناك ربك بالغنى الخ وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر حياتها واذا عند
الكوفيين تجيء للظرف وللشرط نحو واذا تحبس تحبس يعني
حدث ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة
في الظرف وقد تجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر
كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت
في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال
اذا م اي اذا لم اطلقك فانت طالق م فعندهما كمتى ح اي كقوله
متى لم اطلقك فانت طالق حتى يقع بادنى سكوت م كما في اذا
شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس ح اي لو قال لها طلقي نفسك
اذا شئت بالاتفاق لا يتقيد بالمجلس بخلاف قوله طلقي نفسك
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس عند ابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا
لكلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا
تحمل على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت م وعند
ابي حنيفة رح كان ح اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عنده رح م
كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاختاره ابو حنيفة رح في الفرق م
والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك وتم في انقطاع تعلقه بالمشية

فلا تنقطع بالشك ح اي لما جاء لمعنى متى ولمعنى ان ففي قوله
اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل على متى فلا يقع بالشك فصار
مثل ان وثمة اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق
في الحال بمشيتها فان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق
فلا ينقطع بالشك م وكيف سؤال عن الحال فان استقام ح اي السؤال
عن الحال وجب ان يحذوف اي فيها او يحمل على السؤال عن الحال
م والا بطلت ح اي وان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف
ويحنث م فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال
عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة
كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت
ليست للسؤال عن الحال بل عبارت مجاز ومعناها انت حر او انت
طالق بانه كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق
الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية
وهو ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر
الكلام م وتطلق في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اي كونه
رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى
فان اتفقا فذاك والا فرجعية ح وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها

فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما
نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين لان نيتها فلانه فوض اليها
والثانية فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضتا
ينبغي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا ١٢ في انت
طالق كيف يثبت يتعلق اصل الطلاق ايضا بخيرتها ام نعندهما ما الا
الاشارة ام اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات محاله واصله
اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض
الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما
اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا فيه فيما نحن فيه لا
لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل
موجود بدون الوصف بل هما سواء في الاصلية والوصفية لكن لا
انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا
او بائنا فاذا تعلق احدهما بشيء تعلق الاخر

فصل في الصريح والكناية

الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت
بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض بخلاف الصريح قالوا
وكنايات الطلاق تطلق مجازا الا ان معانيها غير مستترة لكن الا
فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم لانها بائنة عن اي شيء عن النكاح

او عن غيره فاذا نوى نوعا منهما وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين
موجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما استتر
المراد منه والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق ١٢ اعلم
ان علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن
وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الا
كنايات عندكم والكنايات هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر
هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت
طالق فاجاب مشايخنا رحمهم الله بان اطلاق لفظ الكناية على
هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لانه
موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسر
بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج الى
الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فهذا
قال هو تفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم
ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه
ثم ينتقل منه الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لانه اريد به
الطلاق ثم يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي
فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فيطلق على صفة

لانه يحتمل بعضه من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد
الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
ورد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا
منه وههنا ليس كذلك وكذا الشيخ رحمه الله بعض هذا الدليل اي
الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج
زوجا اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه
يحتمل الطلاق فاذا نوى تقع واحدة ولا تبين لعدم دلالته على
البينونة التقسيم الثاني في ظهور المعنى وخفائه من اللفظ
اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد في الوضوح
بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل
والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ ايضا
يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ظاهر في الحل والحرمة
نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربا لانه في جواب الكفار عن
قولهم انما البيع مثل الربا وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل
نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد
العدد شيئا معتدا ولا يكون ذلك النسخ واجبا فالمقصود اثبات
ذلك العدد تحقيقا سواء سواء هو نظير المفسر فقوله تعالى فسجد الملائكة

كلهم اجمعون وقوله فاقتلوا المشركين كافة والمحكم قوله ان الله
بكل شيء عليم وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة
النظير الاول للمفسر والنظير الاول للمحكم مذكوران في كتب الاصول
وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ
والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد
الملائكة وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا
قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الاية
ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او
اعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل
النسخ كالاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت
مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى
فاقتلوا المشركين مفسر لان قوله تعالى كافة سد باب التخصيص
لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
محكم لان قوله الى يوم القيمة سد باب النسخ وهو الكل يوجب الحكم الا
انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي لعارض
يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا
فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت في النباش

لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفا لمزية ثبت فيه
الحكم ولنقصان لا والمشكل ما يغمض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا
وان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بدخول شيء في الفم
فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب
غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث
الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
او الاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله او الاستعارة عطف
على قوله والمشكل ما يغمض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة
لان القارورة تكون من الزجاج لا من فضة والمراد انها صفاء
الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربا فان قوله تعالى
وحرم الربا مجمل لان الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما
بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام
الربا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل
ليوقف علة الربا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه
كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الاول الطلب

والمشكل الطلب والتأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان
احتيج اليها كما في الربا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه
الوقف فهذا من باب العطف على عاملين والمجرور مقدم نحو
في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف
على الا الله في قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم
فبعض العلماء رحمهم الله قرأوا بالوقف على الا الله وقفا لازما و
البعض قرأوا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين
بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهو الحق فينتظم الواو
حسن حمل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار
بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا ايضا من
قوله امنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم والاليق
بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سواء
لا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع
المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا
على ذلك المذهب يقولون امنا خبر مبتدأ محذوف و
بحذف خلاف الاصل ثم كما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في
السير اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب

ثم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال
وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ بالمتشابهات
فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء
كما ابتلى اي جعل المبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه
عن التأمل والتكلب فان رياضة البليد يكون بالعدو ورياضة
الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى والنوعان
وهي الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا
وهو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويبلغ نفسه في مدرجة
العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر
الفنا اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل
العجز عن درك الادراك ادراك ثم مسئلة نقل الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي يكون
منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم
اوردوا في مثاله وأسروا النجوى الذين ظلموا كيلا يكون من
قبيل اكلوني البراغيث ثم والتأخير والناسخ والمعارض العقلي
وهي ظنية اما الوجوديات اي نقل اللغة والنحو والصرف ثم

فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات اي من قوله
وعدم الاشتراك الى آخره ثم فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل
اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد التعيين ثم لان بعض اللغات
والنحو والصرف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية
الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما
على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه
المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي
قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شيء من التركيبات
يفيد القطع بعد قوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد
فما هو الا محض السفسطة والعناد ثم والعقلاء لا يستعملون
الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم
بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا يبطل فائدة التخا طب
وقطعية التواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم
القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم و
المتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر
والنص والخبر المشهور مثلا فالاول علم اليقين والثاني علم
الطمأنينة التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى

وهي على الموضوع له او على جزئه او لازم المتأخر عبارة ان
سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازم المتقدم
اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في
المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشائخنا رحمهم الله لما قسموا
الدلالات على هذه الاربع وجب ان نحمل كلامهم على الحصر لئلا
يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة
التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى
المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه
او لازمه المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة
ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة
في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له
والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق
الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء
المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين
وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له
وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم

والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع
له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون
ما خلفوا في دار الحرب جزء كونهم بحيث لا يملكون شيئا
فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا
اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا
بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم
قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقتهن
على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له
وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا
يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها وهو الانفاق على الولد
وهذا المعنى لازم خارج للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة
الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارج المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول
عبارة في الموضوع اشارة الى جزئه وللمثال الثاني عبارة في
الموضوع له اشارة الى لازمه وهو تفرده بنفقة الاولاد وايضا
الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء لا الى الامهات ذكر في الحسامي واذا
قالت المرأة لزوجها تزوجت على امرأة فطلقها ارضاء لها كل امرأة
لي فهي طالق طلقت كلتاهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع

شارة وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعض
اي غير هذه المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة
الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق
هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق
كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون
عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم
الاخر وانما قيدنا باللازم المتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على
اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم
على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم
غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية
اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا
ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول بها اما المثبت
للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت
للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص
المثبت للمعلول فيتبين من هذه الابحاث حدود العبارة

والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله على
الحكم فيه الخ اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى
يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى
سمي دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب
شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان
الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه
الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزؤه او لازمه غير
المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم
يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيئا من
ذلك فان وجد فيه هذه المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان
الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما
قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم واحد او يفهم البعض
دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية
انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد
يخرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه الا المجتهد مع هذا
هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني
احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني

لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه

فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين رحمهم الله تعالى كقوله تعالى
للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه إشارة
إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لإيجاب نفقتها على الوالد
وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء وإلى أن للأب
ولاية تملك ماله لأنه نسب إليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص
الولد واختصاص ماله بأبيه على قدر الإمكان وتملك الولد غير
ممكن فيثبت في ماله وإلى انفراده بالإنفاق على الولد إذ لا
يشاركه أحد في هذه النسبة فكذا في حكمها وإلى أن أجر
الرضاع يستغني عن التقدير لأن الله تعالى أوجب على الأب
رزق أمهات الولد من غير تقدير فإن أراد استئجار الوالدة
لرضاع ولده يكون ثابتا بالإشارة وإن أراد استئجار
غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالإشارة لعدم ثبوته بالمنطوق
[illegible] وعلى الوارث إشارة إلى أن الورثة يتحملون بقدر
الإرث لأن العلة هي الإرث لأن النسبة إلى المشتق توجب
علية المأخذ وكقوله إطعام عشرة مساكين فيه إشارة إلى
أن الكفارة في الأكل فيه الإباحة والتمليك ملحق به وعند أن [illegible]

لا يجوز إلا بالتمليك كما في الكسوة لأن الإطعام جعل الغير طاعما
لا جعله مالكا وإنما جوز به التمليك دلالة لأن المقصود قضاء حوائجهم
وهي كثيرة فأقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة أي لا
يكون الأصل في الكسوة الإباحة لأن الكسوة بالكسر الثوب
فوجب أن يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الإعارة
إذ هي ترد على المنفعة على أن الإباحة في الطعام يتم المقصود
أي سلمنا أن الكسوة بالكسر مصدر ولكن الإباحة في الطعام
وهي أن يأكلوا على ملك المبيح يتم المقصود دون إعارة الثوب
وهي أن يلبسوا على ملك المبيح فإنه لا يتم بها المقصود فإن للمبيح ولاية
الاسترداد في إعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الأكل
وهو أي دلالة النص فمثل تحريم الضرب بقوله تعالى ولا تقل لهما
أف يدل على حرمة الضرب لأن المعنى المفهوم منه وهو الأذى أي المعنى
الذي يفهم منه أن التأفيف حرام لأجله وهو الأذى موجود في
الضرب بل أشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه أي على الرجل
نصا وعليها أي على المرأة دلالة لأن المعنى الذي يفهم موجبا
للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما ولو وجبت الكفارة
عند تناول الأكل والشرب نص ودلالة الوقاع لأن المعنى الذي

يفهم في العرف انه موجبا للكفارة بهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا والمعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانه تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة لاجله وتشتبه النسب واما تضييع الماء فيهما اي فيما قالاه من تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الجناية لانه قد يحل بالعزل والشهوة من الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع لما مر ان اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا ...

قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ... ان اللواطة فوق الزنا في سفح الماء والشهوة ... بيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ... ان حرمة اللواطة لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر ...

وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف يحتمل المعنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فالمعنى الذي يفهم موجبا له حال عن الضمير في يفهم الجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بالاكل وفي تاج المصادر حرمت كسى شكستن او الغرض جزاء كاملا بطبيعة البدل وقال ابو ح المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه في بعض الجناية قصدا على النفس المحترمة التي بها الحياة فيكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعي في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص مذكور ورد في الخطاء والمعقودة اوجب الشافعي الكفارة في قتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاوسع

فاولى ان يوجب بدونه واذا وجب الكفارة في المعقودة
اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهي كادونه في الاثم الكبناه
نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدي
بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها زاجرة عن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل
الخطأ والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما
العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي لا تمحو الخطايا
الكبائر وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل
فينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على
قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان
القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا
فيه شبهة الخطأ اي في القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه
ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته
فيجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطأ فان قيل فينبغي
ان تجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان شبهة قائمة هذا
اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستامن فيه شبهة
الخطأ بسبب المحل فان المستامن كان حربيا فظنه محاربا فقتله

كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا بالسيف واذا كان
فيه شبهة الخطأ ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل
تجب الكفارة لشبهة الخطأ قلنا الشبهة في محل الفعل اعتبر
في العقود فانه مقابل بالمحل من وجه كقوله تعالى ان النفس بالنفس
فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة
في الفعل فاوجبت الكفارة فاسقطت القصاص فانه جزاء
الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطأ في قتل المستامن انما
هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل
عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء
المحل من وجه فاعتبرت الشبهة حتى لا يجب القصاص بقتل
المستامن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل
الوجوه وهو الكفارة في قتل المستامن اما القتل
بالمثقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت
فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت
الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو
القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة
ما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص

الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستامن

من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى
ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على انه جابر واما الثاني
فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود
والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة
بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل مع الثابت بدلالة النص
كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق
القياس لان المعنى في القياس مدرك رايا لا لغة بخلاف الدلالة
فيثبت بها ما لا يندرئ بالشبهات ولا يثبت به اي بالقياس
اي ما لا يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال النبي عم ادرؤا
الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض الحسابات المذكورة في المتن
كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتفحص من التاويلات
واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف تقتضي البيع ضرورة
صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي
في الاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ
حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت
من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل
السقوط في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف هذا نوع

لا انه لا يثبت شروطه حتى لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يقع
عن الامر ويستغني بجعله هبة عن القبض وهو شرط كما يستغني
البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط و
القبول مما يحتمله اي القبول للبائع في البيع مما يحتمل السقوط
كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضي اي
ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده
لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لم يقبل التخصيص
حتى في قوله لا اكل ينوي طعاما ثابت اقتضاء وايضا التخصيص
لا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة لان
دلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية
فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي
محذوف نحو واسال القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية
التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت
لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل
اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية
فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا
انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل

معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف
على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى
بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق
المنطوق فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت
واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان
المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة
وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في
بيت واحد فنية الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى
بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي
الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت ضياعا
المتن بالتقديم والتأخير هكذا لنوى الكامل ولذلك قلنا
في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان
المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث
لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق
اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما سيأتي
فان قيل ثبوت البينونة في انت باين امر شرعي ايضا

فينبغي ان لا تصح نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين
فتصح نية احدهما وكذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه
الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق
نحو واسئل القرية اي اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام بنقل
النسبة من القرية اليه فالمسؤول حقيقة هو الاهل فيكون
كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان
المقتضى لا عموم له اصلا لا تصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك
فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة
بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من
المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل
الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون
ثابتا اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج
اليه وههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته
يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث
قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع
هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار

بالكلية ووضعها للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعها اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ثم تامرنا ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق

طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيه نية الثلث ووجه على الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان الطلاق هو صفة المراة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق الطلاق ان الطلاق هو صفة المراة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث يتعين المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم نقل ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث بل نجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كانت صفة للمراة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان المصدر كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل يدل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما تقدم في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم

قوله اي اذا كان كالملفوظ ... العدد بل على الواحد ... لكنه اسم جنس

جواب قوله لا يدل على العدد بل على الواحد

والتكرار لان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به
الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع من الطلاق
هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على نية الثلث
في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم
انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه
نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر
شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن
البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة
ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة
بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة والغليظة وهي التي
لا يمكن رفعها وهي الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما فنية احد
المحتملين صحيحة في المقتضي وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان
يثبت احدهما ولكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي لكن لا تصح نية
عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضي فلا دلالة على الافراد اصلا ولانه
المقتضي ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع
به الضرورة في العدد المعين وهو الاقل المتيقن ولا كذلك
في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع

لا يكون الا متنافية فلا بد ان تصح نية احد النوعين وايضا لا تصح
نية المجاز في المقتضي كنية ثلث تطليقات في انت طالق بناء
على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق لانه لا
اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط
فلا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن
فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا قوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضي
هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضي
ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون
في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما
خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لانا مرادنا
باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما
تقديرا وكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ
فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ
المحذوف دال على معناه باحد من الاقسام الاربع فالدلالة
المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ
اخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى فصل اعلم

مفهوم المخالفة

ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في
المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه ش
اي وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به م ان لا يظهر اولويته
اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت
للمنطوق م ولا مساواته اياه ش اي مساواة المسكوت عنه
المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولويته
المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه
بدلالة نص ورد في المنطوق او بقياسه عليه م ولا يخرج
اي المنطوق م مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم ش
حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن
في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة
لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم لخروج الكلام
مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في
حجورهم فهي لا يدل على نفي الحكم عما عداه م ولا يكون ش اي المنطوق
م لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في
الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع
حادثة ان في الابل السائمة زكوة فوضعها بالسوم هنا

لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم م او علم المتكلم ش
بالجر عطف على قوله لسؤال م جهالة السامع بهذا الحكم المخصوص
كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة
فقال بناء عليه ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على
عدم الحكم عند عدم السوم كما ذا بين شرائط مفهوم شرع في
اقسامه فقال م منه ش اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي
ان م تخصيص الشيء باسمه ش سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل
على نفي الحكم عما عداه ش اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض م
لان الانصار فهموا من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
الماء من الماء ش اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال
وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال م وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر
والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود ونحوهما ش اي لو
دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ
يلزم منه ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب
في زيد موجود لانه يلزم منه ان لا يكون غير زيد موجودا م وللاجماع
العلماء على جواز التعليل ش اي لاجماع على جواز التعليل
فان في الاجماع والقياس دليل على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل

على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل
فى صورة النزاع فعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما
عداه وانما فهم ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من
اللام وهو للاستغراق عند ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة
دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق
كان معناه ان جميع افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا
يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل
لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال
امر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين
كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنها اى
من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشئ
بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى
او نقول تخصيص الشئ مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل
خبر مبتدأ محذوف اى وهو راجع الى تخصيص الشئ
وقوله عما عداه اى عما عدا ذلك الوصف والمراد نفى الحكم
عن ذلك الشئ بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات
خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات

اى الاماء غير المؤمنات للعرف فان فى قوله الانسان الطويل
لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء
والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان
الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير
لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه
ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه
تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل
على نفى الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا
فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان النقد
تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العموم ولان مثل هذا
الكلام يدل على علية هذا الوصف كما فى الابل السائمة زكوة فينتفى
العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر
فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا فى شرائطه
ان التخصيص انما يدل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج
العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة
فى هذه الاربعة وحكموا بنفى الحكم عما عداه اذا لم يوجد هذه الاربعة

علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص
لا تنحصر في تلك المذكورات م نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فانه
شيئا من هذه المذكورات لان الاشياء لا توجد وجميع ذلك لا يراد منه
نفي الحكم عما عداه بيانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي
لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم
لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة
الى ان علة التحيز هذا الوصف هو كالمدح او الذم فانه قد يوصف
الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور
الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على
قوله نحو الجسم الى آخره اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرتم
نحو الجسم ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه
الصور اشياء اخر غير ما ذكرتم او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود
او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما
عداه م فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في
الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا
يكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص

المذكورة م وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض
ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض
فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة
فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما
عداه م وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا
المثال لوصف الانسان بالطول فائدة فاصلا لكن المثال الواحد
لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله وكلام رسوله
لكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها افهام العقلاء م ولان
اقصى درجاته م اي الوصف ح ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر
لان الحكم يثبت بعلل شتى ٣ جواب عن قوله ولان مثل هذا
الكلام ح ونحن نقول ايضا بعدم الحكم ٣ اي عند عدم الوصف
لكن بناء على عدم العلة م فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا
لا انه علة لعدم م اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم
عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله
صلى الله عليه وسلم ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان
الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي

لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا
الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها
كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة في
كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد
ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فهذا لا يوجب تحريم نكاح الامة
الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان خرج مخرج العادة بمعنى
العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما
انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما
مسئلتان الدعوة والشهادة فقال هو لا يلزم علينا الامة ولدت
ثلاثة بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين لا
عن السكوت خصيصة هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه
نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل
لان السكوت في موضع الحاجة بيان اي فانه يحتاج الى البيان
اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون
بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة
شرط لثبوت نسبهما ولم توجد الا انه نفى نسبهما وانما قال في
بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد

دعوة للمجموع لانعدام الاحتياج الى البيان فانها صارت بالاول
ام ولد فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك
ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين اما هاهنا فلان دعوة
الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخرين فلا يكون الاخيران ولد
ام الولد بها ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ثم
ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا غيره في ارض كذا انه لا تقبل
الشهادة عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء
على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من
هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا غيره في غير تلك الارض فبناء
على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم هذا ان الشاهد دليل على قوله
ولا يلزم هاهنا ذكرنا لا حاجة اليه جابت شبهة وهاهنا في الشهادة
لا نفي الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا نفي
كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول
الشهادة ولا حاجة الى الالزام وقال ابو حنيفة هذا انما
السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير واجب وهو هاهنا اي ذكر المكان المذكور
يحتمل الاحتراز عن المجازفة فهاهنا نفرحها كانوا متقصين عن احوال

ملك الارض فارادوا بنفي علمهم بالوارث نفي ارضي كذا نفي
وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما ساير الارا
فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة
دون ساير الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط
يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي عملا بشرطيته فان الشرط
ما ينتفي الحكم عند انتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بالتعليق
بل يبقى الحكم على العدم الاصلي يعني لا يكون هذا العدم حكما شرعيا
بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرناه
من ثمرة الخلاف ثم يظهر هنا ايضا لان الشرط تعالى امر خارج
يتوقف الشيء عليه ولا يترتب كالوضوء وقد يقال
للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم لا يتوقف عليه والشرط
بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط
عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة
وانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس
المراد انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى
حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوصف
عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء علة عدم صحة الصلوة

واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط
فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط كان دخلت فانت
طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب اخر
فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح الاية يوجب عدم جواز
نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم
يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة
فان كان القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة
عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عن قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وعندنا ما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا و
لا ناسخا لذلك فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء
اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون
الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده
اي الحكم بتقدير معين وعدمه اي الحكم على غيره فيكون
اي التعليق مؤثرا في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه
اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط

بدون الشرط مثل انت في انت طالق اي المشروط وهو انت
طالق في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط
فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم ... فعلى هذا
اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن
اعتبرنا المشروط مع الشرط اي المعلق بالشرط نحو ان دخلت
الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم
الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون
الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير
معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق
سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية
فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان
المعلق سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب
بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق
الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب
فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود
السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل

كما بين السبب والشرط في صورة التعليق اشار الى ان هذا الاصل جار في
السبب والشرط مطلقا وجد صورة التعليق او لم يوجد

اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز
التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي جوز
تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة
عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب
وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل
الفصل بين نفس الوجوب وبين وجوب الاداء كما في الثمن فانه
يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب الاداء بخلاف البدني
ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء
بالمطالبة واما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي
المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء
وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احد
عن الاخر ففي محل الامر لانه ان في العبادة البدنية
ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد
سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا
الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من
الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا

ووجوب الاداء

والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء
او هما متلازمان فلا انفكاك بينهما فلا يثبت
هما الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء
فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب
فلا يصح كما في الصلوة قبل الوقت بخلاف
الزكوة قبل الحول واعلم ان نفس الوجوب
قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في
صلوة النائم والناسي فانها
واجبة لوجوب السبب وتعلق الخطاب
وليست بواجبة الاداء بل بقضية الاثر
في صح القضاء ولكنه انه يجب عليه
في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر

المعلق بالشرط

للوقوع لما ذكرنا أن الجزاء بمنزلة أنت طالق فلا ينعقد
سببا للحكم بل إنما يصير سببا عند وجود الشرط م فيختلف
الحكم في المسائل المذكورة على أن اليمين انعقدت للبر فكيف
يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث ولما لم ينعقد سببا
عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لأن الملك متحقق عند وجود السبب
قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لأن التعجيل
قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب إنما يصير سببا
عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو
الحنث عندنا فإن اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لأنها
انعقدت للبر والكفارة إنما تجب على تقدير الحنث
فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث
م وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح إذ المال غير مقصود
في حقوق الله تعالى م وإنما المقصود هو الأداء فيصير
كالبدني م وتبين الفرق م أي على مذهبنا بين الشرط
وبين الأجل وشرط الخيار فإن هذين دخلا على الحكم أما الأجل
فظاهر م فإنه داخل على الثمن لا على المبيع وأما خيار الشرط

فلأن البيع لا يحتمل الخطر وإنما يثبت الخيار بخلاف القياس
فدخوله على الحكم دون السبب أسهل من دخوله عليهما
وأما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر أي الشرط والبيع لا
يحتمله لأنه يصير بالشرط قمارا فاعتبر الخيار شرعا دفعا للتدافع
فإن كان داخلا على السبب م لكم أجنبيا فيدخل على الحكم فقط
أسهل من دخوله عليهما فأما الطلاق والعتاق فيحتملان
الشرط والأصل أن يدخل التعليق في السبب لئلا يتخلف
الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل
عليه بخلاف البيع الباب الثاني في إفادته م
التابع بين الحكم الشرعي م أي إفادة اللفظ الحكم الشرعي
كالوجوب والحرمة ونحوهما م اللفظ المفيد له إما خبر أي محتمل
الصدق والكذب من حيث هو أي مع قطع النظر عن الغير
لكونه خبر صادق أو إنشاء م إن لم يحتمل وإخبار
الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن م
آكد م أي من الإنشاء لأنه أدل على الوجود واعلم أن أخبار
الشارع يراد به الأمر مجازا وإنما عدل عن الأمر إلى الإخبار
لأن المخبر به إن لم يوجد في الإخبار يلزم كذب الشارع

ان العلم بوجوب الامر لا يلزم ذلك فان الاسيد عدل الى لفظ الاخبار
مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي كالامر قول
القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة
في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض
حقيقة فما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب
فعل الرسول م لانا نقول انه حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على
الاول اي على ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله وعلى الثاني وهو ان فعله م للايجاب بقوله
صلوا كما رأيتموني اصلي قلنا ليس الامر حقيقة في الفعل لان
الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه
اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل
ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم
يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى ان
في تسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به قوله اذ الفعل لا
بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل م سلمنا انه حقيقة فيه
اي في الفعل لكن الدلائل تدل على ان القولي للايجاب
لا الفعلي اي الدلائل التي تدل على ان القولي للايجاب

لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعلي وسيأتي
واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره
راجعا الى الله لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول
فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به
اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان
الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد
الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة
على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب هو اي اللفظ
كاف بهاي الامر القولي كاف م للمقصود وهو الايجاب و
التراخي خلاف الاصل وايجاب فعله م استفيد من قوله
صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه
فعل م وموجبه التوقف عنده لا شريجه حتى يتبين المراد ولانه استعمل
في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة و
الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا والتأديب كقوله م كل مما يليك
والارشاد كقوله تعالى واستشهدوا والاباحة نحو كلوا و
التهديد نحو اعملوا ما شئتم والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ع

الاكرام نحو ادخلوها بسلام والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله والتسخير
نحو كونوا قردة خاسئين والاهانة نحو ذق انك انت العزيز
الكريم والتسوية نحو اصبروا او لا تصبروا والدعاء نحو اللهم اغفر لي
والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار نحو القوا ما انتم
ملقون والتكوين نحو كن فيكون م قلنا لو وجب التوقف فيها
لوجب في النهي لاستعماله في معان ٣ وهي التحريم كقوله تعالى لا
تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك
وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا والارشاد نحو لا تسئلوا
عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب
كراسي والمشي في نعل واحد م ولان النهي امر بالانتهاء ٣
عطف على قوله لاستعماله في معان م فلا ينبغي الفرق بين ه
قولك افعل ولا تفعل الا انه يصير يوجبها التوقف والفرق بين
طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة م وهذا الاحتمال
يبطل الحقائق س يمكن ان يراد به حقائق الاشياء فانه لو اعتبر
مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم
الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو بعينه مذهب

السوفسطائية

بين الوجوب والندب ان موجبه الاخر وهو الطلب جازما او راجحا او بين الوجوب والندب والاباحة فان موجبه ايضا واحد وهو الاذن في الفعل كما ذهب اليه المرتضى من الشيعة

السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد
حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد
من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الا
مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة لها
هو ايضا لم يدع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الامر
خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم او ادنى والندب
عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح الوجود وادناه الندب والوجوب
عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ٣ ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف
اصابة فتنة او عذاب بمخالفة الامر ولولا ذلك الخوف لقبح
التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب
خوف الفتنة او العذاب م ان يكون لهم الخيرة ٣ قال الله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
الخيرة من امرهم العقلاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر مصدر من غير لفظه
او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء بما هو المراد من قوله
فقضاهن سبع سموات في يومين لان عطف الرسول على
الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر

لعين ذلك فتعين ان المراد التكلم والمراد من الامر المقول لا الفعل
لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او فعل المقضي عليه
والاول لا يليق لان الله اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان
اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاول عدم تقدير ابدا
وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا
لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم بالاباحة فعل او ندبه
فان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرناه
لا الفعل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه
يوجب الوجوب انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد وذهب
الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي الى ان هذا مجاز عن سرعة
الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام
الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله سنته في تكوين
الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي
المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود
مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظ واما على المذهب
الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد وخص سرعة الايجاد بالتكلم

بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود
مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر
اي اراد الله انه كلما وجد الامر يوجد المامور به فكذلك في كل امر
من الله لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا
في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا
فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا
للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فوجب ان يكون
ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر ثم
بعدم الاختيار فلم يثبت الوجود وثبت الوجوب لانه
مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت
امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف
فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة
وكذا اذا ورد بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كقوله تعالى فابتغوا
من فضل الله اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كقوله تعالى فاصطادوا
قلنا يثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الاولى
يثبتان بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما شرعا لحق
العباد ومنفعتهم فلا ينبغي على وجه ينقلب المنفعة عليهم مضرة

وذكر الامام السرخسي رح ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الآية

بان يجب عليهم مسئلة وإذا اريد به الاباحة او
الندب فاستعارة عند البعض ومجاز عند البعض والجامع جواز الفعل
لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب
لا جزؤه ٣ اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به
الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما
وضع له وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله في هذه المسئلة اختلافا
فعند الكرخي والجصاص رحمهما الله مجاز فيهما وعند البعض حقيقة
وقد اختار فخر الاسلام رح هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحهم
لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع
له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا
الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب
بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء
فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له وسواء كان جزؤه او معنى خارجا
عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام رح لكن يجعل غير الموضوع
له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء
عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم
الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة

او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة
ومعنى الاستعارة ان تكون العلاقة وصفا بينا مشتركا بين
المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع
هو الصحيح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان
الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل
مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل
على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا
جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك بناء على ان هذا الامر
لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز
الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر
جزء للوجوب فيكون اطلاق اللفظ على الجزء وهذا معنى قوله
م لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء لهما لا على جواز الترك
الذي بالمباينة لكن يثبت ذلك لعدم الدليل على حرمة الترك
التي هي جزء آخر للوجوب ش وهذا بحث دقيق ما مسته الاحكام
م هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل
في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب
او الاباحة عند الشافعي رضي الله عنه فلا يكون مجازا بل حقيقة

لان يمنع دلالة الكل على الجزء والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له

ولم يوجد[٣] اي هذا الخلاف الذي ذكرنا ذكرنا وهو ان دلالة الامر على

الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون

ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر

واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة

على مذهب الشافعي رضي الله عنه فالامر هل يكون مجازا ام لا

فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غيرما وضع له ولم

يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء و

الدلالة لا تكون مجازا الا ترى انك اذا اطلقت الانسان واردت

به الحيوان الناطق فدلالة اللفظ على كل واحد من الاجزاء

ليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت

الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رحمه الله

لانه على مذهبنا اذا انتسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت

في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا

اصابته النجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا

ولا مباحا

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم

والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب

اسم جنس يفيد العموم ولسؤال الاقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام

للابد ثم سأل الاقرع بن حابس رضي في الحج العامنا هذا ام للابد فهم

ان الامر بالحج يوجب التكرار ثم قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند

الشافعي رحمه الله يحتمله لا قلنا عن ان المصدر نكرة في موضع الاثبات

فيختص على اعتبار العموم وعند بعض علمائنا رحمهم الله لا

يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف

كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلاة لدلوك

الشمس قلنا لزم التجدد بتجدد السبب لا بمطلق الامر وعند علمائنا

رحمهم الله لا يحتمل الا ان لفظ المصدر فرد وانما يقع على الواحد

الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع

وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على

العدد المحض ثم في طلقي نفسك يحتمل الثلاث على الاول ويحتمل

الاثنين والثلاث عند الشافعي رضي الله عنه وعندنا يقع على

الواحد وتصح نية الثلاث لا الاثنين لان الثلاث مجموع

افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين

لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد

ثم ذكروا من المسائل بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا

لان المعهد الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر ففي السارق الذي
سرق سرقة واحدة ولا يحتمل ... والواحد الاعتباري الذي هو جميع السرقات والالتزامات
قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الى آخر ... ثم الواجب بسرقة واحدة
قطع يد واحدة بالاجماع كالعفو الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي
اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود ايمانهما فلا يجوز قطع اليسرى مرادا اصلا
... تكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن

ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون
معلقا بشرط او مخصوصا بوصف فاوردت هذه المسئلة
وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى هذا ذلك المذهب
ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن
هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب
التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم
فهذا ما قال في المتن ثم فنحو ان دخلت الدار فطلقي نفسك
ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فصار فرد الواحد
ثم مال على الباب فصل الاتيان بالمأمور به
نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم
مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل
ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد
عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف
الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا رحمهم الله
يجب بما وجب الاداء لان الواجب ... لا يسقط بخروج
الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه وما فات الا

شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان كقوله
تعالى فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن
صلاة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر وقال عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية
والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا الا
لم يكن عامدا في الترك ثم واذا ثبت في الصوم والصلاة
وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف
قياسا وما ذكرنا من النص للاعلام انما وجب بالسبب السابق
غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط
لا للايجاب ابتداء هذا جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء
انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب
جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا
من النص للاعلام الخ وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف
المنذور ... منظور لا منه ثم فان
قيل ... القضاء يجب بما وجب الاداء
ثم قضاء الاعتكاف المنذور ... ينبغي ان يجوز في رمضان

اخر فلهذا القضاء يجب بما وجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر
بالاعتكاف في رمضان لم توجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز
القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما وجب الاداء
اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه بني الصوم
المخصوص بالاعتكاف في رمضان الاول لعارض شرف
الوقت فاذا فات هذا العارض شرف الوقت بحيث
لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت
من شوال الى رمضان الآخر عاد الى الاصل موجبا الصوم مقصودا
اي الصوم مخصوصا بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط
شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت او
سقوطه بوجب صوما مقصودا او فضيلة الصوم احوط من فضيلة
شرف الوقت هذا ما ذكره فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط
الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فسقط
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب
القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط
من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية
شرف الوقت كان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه

ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجاب بان
هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوط
قال فخر الاسلام لان ما ثبت بشرف الوقت الذي معناه ان
شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة
هي افضلية صوم رمضان على صيام ساير الايام والنقصان هو عدم
وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية
تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي
ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم
وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان
العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط
الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت
لخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم
مقصود يثبت لخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا
سقط الزيادة المذكورة ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت
يوجب وجوب مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع
فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة

الصوم ولاشك المقصود احوط بشرف الوقت او فضيلة
شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم
المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام فخر
الاسلام وقد تحسر في بعض حواشيه الوجهان بغير ما فسرت لكن
لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي
استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما
توهموا والحمد لله ملهم الصواب م والاداء اما كامل وهو ان يؤدى
بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة
المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه
اداء باعتبار الوقت وقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام
بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى بالمسافر بمثله في
الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام م اما بدخول مصره ليتوضأ واما
بنية الاقامة في غير مصره م وقد فرغ الامام يبني ركعتين م باعتبار
انه قضاء وهو القضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر
وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر
بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره
للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الا

اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا
م اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر
في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة منها
ثم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية
الاقامة اعترضت على قدر ما سبق فاتحد هذا القدر من كل
الوجوه لان الوقت باق به ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام
اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في القدر
الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم م اي
تكلم اللاحق به م بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه
اداء فيتغير بالاقامة م لان عليه الاستئناف فاذا استأنف
يكون اداء من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء
فيتم اربعا م ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو م اي لاجل
ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اي اذا
سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي
اذا سها لا يسجد م بخلاف المسبوق م فانه منفرد فيما سبق
فيقرأ ويسجد للسهو م واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة
للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة

يشير الى قول العامة ان الحج عن الباشرة والآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية
من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر ... المذهب انه يقع عن الآمر
... الاحاديث ... فالواجب على الآمر مباشرة الافعال ... الانفاق ... بينهما غير معقول

للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة
ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق بيانها على صفة الجهر
لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء
قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة و
دون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان
كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان
ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم
بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا يقضى
تعديل الاركان لان ابطال الاصل حرام لذا ادى الزيوف في الزكاة
فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا على الصوم
هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى
الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدية اذا فاتت
الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا
حكم لا يدرى بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الا
فلان الاراقة لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرى
ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل
لقربة الاراقة ام لا وهو التصدق بالعين او القيمة في

قلنا في الصوم التعليل بالعجز فعلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا
بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان تكون
الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان
يكون اتيانا بالمندوب ولهذا قال محمد في هذا الموضع نرجو القبول
وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين
الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا للضيافة
لكن لم نقل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة
المالية التصدق بالعين في الوقت لم نقل ان التصدق
بالعين في الوقت يجوز في جميع النفس وعملنا به بعد الوقت
فلهذا [illegible] الى قوله وعملنا به بعد الوقت واذا جاء العام القابل
لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته وقع الحكم به
لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على و
اما بمثل غير معقول اي كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا
كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد بدءا وان خاف فوته
وليس تكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن
للركوع شبه بالقيام تشبيها بالاداء وحقوق العباد
ايضا تنقسم الى هذه الوجوه فالاداء الكامل كرد عين الحق

في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف او
السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي
ان لا يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير
الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون
استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام
والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دين
او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك
السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا عيب وهو
لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب
الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا والاداء الذي يشبه
القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون
ابو المرأة عبد الرجل متزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها
فاستحق حتى وجب قيمته للمرأة على الزوج ثم بعينه لها اخذه (?)
حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء ومن حيث تسليم الزوج
اباها اداء ثم فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج
ان يسلم اباها اليها فلا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن
حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء

ان رسول الله صلعم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر
كان يغلي باللحم فقال عليه الصلاة والسلام الا تجعلين لنا من
اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علينا فقال هي لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين
حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء
بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك
لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث
الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما
اذا تعلق حكم الشرع بهذه الذات من حيث الاعتبار فلو
تبدل الاعتبار يتبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع
اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع
هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه و
بيعه قبله اما بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى
القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء الكامل
ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي رح
لا يبرأ عن الضمان لانه غاصب بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل
الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه

اذا حقيقة وان كان فيه قصور فيتم بالاتلاف وبالجهل
لا بعذر والعادة المخالفة للديانة لعو وهو ان يأكل في موضع
الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل
كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل ولا اعتبار
لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى ولا يجب القاصر
الا عند العجز عن الكامل في قطع اليد ثم القتل خير الولي بين
القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر
وعندهما لا القطع لانه انما يتحقق بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا
افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل اما المراد بالموجب هنا
ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب
القطع المراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله صار كما
اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكر
ان القتل اتم اثر القطع واتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث
المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل
هو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء
الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما جزاء
ضمان الكل فيما هو جزاء للمحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر

وهذا لان الدية جزاء المحل وهو القتيل فيمحو اثر القطع كما يتم
قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح
فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب الا القصاص
جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات ثم بتلك الضربات
اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه
في تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند
ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد رح
يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن
بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى
وهو القصاص خلافا للشافعي رح فان عنده ولي الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية وانما تفرع اي المال عند
عدم احتماله اي القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه
وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى
الا بنص ثم ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالان
نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروع كما لا تضمن المنافع
لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء و
لا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها تمام لكن المنافع

منقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين
مقامها فان قيل هي في العقد منقومة اي المنافع في العقد حال
منقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو
النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا
باموالكم ويجوز به اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة في
عقد النكاح حالا متقوما فيكون في نفسها كذلك اي لما
كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة
لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان
تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله
فيكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه
كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن
العقد وان كانت متقومة في حال الدخول يصح مقابلتها
بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى
تقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها
في العقد يكون في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد
ثبت بالرضا هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير
بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى

فيكون منفعة الاجارة صح

الا انه متقوم في العقد فانها غير متقومة حال

في النكاح في العقد

عقد النكاح

او لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم
المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد
ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع
في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في
العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثابت بالنص

على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح القياس عليه
واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا
في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال

انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني

بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه
يشتمل معنيين احدهما انه لا يقاس كون المنافع مقابلا
بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد لهذا اي
لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على
بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وهو الفارق ايضا
وهو الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له
اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد
بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع هذا تفريع
آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص صورة
المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص ثم رجعا
عن الشهادة لم يضمنا ولا غيره في القتيل اذا قتل القاتل
اي لم يضمن غيرهما في القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي في القتيل شيئا الا استيفاء
القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء يجب
بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء
حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت
العجز عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فيجب القيمة خلفا

سوى التقوم في العقد بخلاف القياس

مع الفارق لا يجوز

كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونه مقابلا في العقد

نقض القاضي بالعفو

وهذا تعليل للمسئلتين معا

قوله وهو اي استيفاء القصاص ليس بمال

اعلم ان الشيخ الاشعري ان الحسن والقبيح موجب الامر والنهي واثرهما والحاكم بهما الشرع والعقل لا يحكم بذلك وان الافعال بذاتها ... وافقهم
وذهب المعتزلة الى انهما مدلول الامر والنهي وثابتان في العقل قبل الامر والنهي والحاكم العقل والشرع ... وافقهم
في ايجاب معرفة الله وقيل مدلولهما ما ادرك العقل حسنه وقبحه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان ... العبادات
والظلم ... في غير ما ذكر كاكثر الاحكام الشرعية وهو المنقول عن ... وقيل مدلولهما مطلقا سواء كان في الادراك
او غيره فانه حكيم لا يامر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح قال الله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ملخصه

اصل ولما كان اي الاول وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب ...
اي الاول وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة ولنهما ادى يجبر على
القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا نوقف على القيمة
فصارت اصلا من وجه فقضاء ونما يشبه الاداء فصل

لابد للمامور به من الحسن في هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول
ومهمات مباحث المعقول والمنقول فتحقق ذلك اي مبنية على
مسئلة الجبر والقدر التي زلت فيها وبها اقدام الراسخين
وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها
عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها انه الحق بين الافراط
والتفريط سر من الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص
عباده وها انا بمعزل من ذلك لكن اوردت مع العجز عن
درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده
اعلم ان العلماء رحمهم الله قد ذكروا ان الحسن والقبيح
يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما
للطبع ومنافرا له والثاني صفة كمال وصفة نقصان و
الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا
وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن

والقبيح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث
فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع
فقط وهذا ابناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل
وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري
وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب
بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب
العبد ويعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح
لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى
الثالث يكونان عند الاشعري مجرد كون الفعل مامورا
به او منهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به
سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح
ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة
ما يحمد على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا التفسير
للحسن وما يذم على فعله وهذا تفسير للقبيح وبالتفسير الاخر
ما للقادر العالم بحاله ان يفعله وبالتفسير الاخر ما للقادر
العالم بحاله ان يفعله احترازا بالقيدين عن فعل المضطر

والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن
والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول مختص بالواجب
والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا
وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم
بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لانه
يتناول الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن
المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة
بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما
ذكرت ان هذا الحكم مبني على اصلين اوردت على مذهبه
دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا
لذات الفعل او الصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض
القائم به فلا نم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سر[يعة]
او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم
على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا
او قبيح شرعا والحق ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل
لا بد من جوهر تقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى
غير لازم على تقدير كون الحسن والقبيح لذات الفعل

او الصفة له اذ لا بد لهما من فاعل يقوم الحسن به وان عني معنى
آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان
فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان
تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف
يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح
ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا
والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا فاسم تقريره
ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من الترك او لا
فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من
الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره
لانه اما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان
متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا
وهو لا يوصف بالحسن والقبيح اتفاقا وايضا يكون رجحانا
من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح لانا
يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا
تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل
مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم

صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب تركه
يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجح وهو اشد
امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند
وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره
لانه نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل الباطل
فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف عقلا بالحسن
والقبح اتفاقا فاعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل
يقينيا والبعض الذي لم يعتقدوه يقينيا لم يورد واحد
مقدماته منعا يمكن ان يقال انه يتبع وقد خفي على الكل الفر
هو موقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح بخاطري وهذا مبني
على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى
الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر
فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة
الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة
فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى
الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فهو امر
يعتبره العقل فلا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له

وقوع

هو وقوع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا لا الى ما لا يتناهى فيلزم
التسلسل في طرف المبدا في الامور الواقعة في الخارج
وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوقع
امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع
امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين
عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد
ان يتوقف وجوده على موجود والا يكون واجبا بالذات
ثم ان لم توجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده
والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه
محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن
هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك
الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم
ان توقف على شيء اخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف
عليه وان لم يتوقف على شيء اخر فوجوده مع الجملة تارة
وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل
لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح يكفي وجود الممكن من
غير ان يوجده شيء اخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت

قد لزم هذا الملخص لانه ان امكن عدمه مع جميع اجزاء الجملة يجب ان لا يلزم
من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد جزء
شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء اخر اياه يكون الايجاد
علة لما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير
ايجاد شيء اخر اياه يلزم ما سلمتم استحالته فيثبت انه لا بد لوجود كل
شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده
وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة
يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء
يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده
واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين
سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فلانه يلزم
وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج
اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون
الوجوب متاخرا فرده ان الوجوب حصولها فالوجوب
ليس الا اعتبارا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اعني
المؤثر التام والمعلول قد يعتبر احدهما بالقياس الى الاخر من
حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل ويعقد من حيث انها الا

يحتاج اليه وايضا مغايرتها مع انه في الحقيقة واحد المقدمة
الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب
عنده وجود ذلك الممكن يلزم ما انه لا بد ان يدخل في جملة ما
يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة
كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب
عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم
ان اوجبه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت
فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت
معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون
بعضها حادثة فحينئذ ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة
ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة
الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب
واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا
وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات
مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة
وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي تفتقر اليها زيد يوجد
زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو

مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل
الوجود قديم وزيد حادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن
الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك
الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وهذا لا يمكن لانه لا
يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا
الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه
على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون في زوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود
ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا
وجود زيد موقوفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد
على وجود بكر على تقدير جميع الموجودات التي يفتقر
اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة
يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء
من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت
على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب في كل
الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم
في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل ح

لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض
الموجود فالامر الذي سميتموه حالا داخل في احد النقيضين ح
قلت هذا البناء دليل وهو كون الحال داخلا في الموجود او
المعدوم صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا
محضا الخ فان الانحصار فيما ذكر في الامرين ممنوع فانه
يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة
ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج
فيه الاضافيات لا نم ان كل موجود بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فلا يصح قولهم وهلم جرا الى الواجب
وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات نفي الموجود بل في
المعدوم لا نم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود
شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج
وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات
الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد
تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحال
المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من
عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب

اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب فح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهو باطل او بكونها اضافة الاضافة على الاولى واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر موجبة تخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم منها وجود الممكن بلا موجد وهو كما عرف المقدمة الثانية والمقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح وقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا

او يكون للراجح او المتساوى او المرجوح الاول بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدى الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوى او المرجوح لان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوى على ان الارادة صفة شانها ان ترجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلق لها الا بالايجاب بالذات لا يتعلق بالارادة لان فرض الارادة يقتضى ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوى بلا مرجح واما ترجيح الفاعل كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء العقيدة البديهية لولاها لانسد باب العلم وهو ان الرجحان بلا مرجح بط لا يبطل بخفاء او مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فالقول العقيدة

تستعمل في اثبات العلم بالصانع اعني ان رجحان طرفي الممكن
بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات
المط بمنع العقيبة عن هذه القضية بان نقول الموجد اما ان لا يحتاج
في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل على
تقدير تسليم تلك القضية وهذا هو الفاعل هو المرجح قلنا فلا يلزم
وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع
فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب
المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان
الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية
واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل ايضا اذ يفعل
افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد
المرجوحية ومن انكر فقد انكر الوجدانيات فيبطل قولهم ان غايته
عدم العلم بالرجحان فان عدم علم العاقل بالرجحان كاف في
هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل
هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا
اولا فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود
اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل

ان اريد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من المسافة
فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب
تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات
المط على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع
وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان ارادة
اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كونه
المرجح من العبد واما بانه يلزم في توقف الموجود على ما ليس
بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود
ولا معدوم كالايقاع مثلا وهو اما ان يجب بنظر الى الشيء
او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن
الفاعل يرجح احد المتساويين وان اريد بالفعل الايقاع
فنقول ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل
الجبر فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق فهو التوسط بين الجبر
والقدر اي حاصل مجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول
التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية و
ليست التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة وتنافي الارادة لان
كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين وتخصيص الاشياء

هذا الكلام مبني على الالزام فان الحقيقة ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لا يتعلق التخييل بملايمته ح

بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح
والتخصيص صادرين منا لا لكون الارادة اللوجود شوق فيجب
ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق
اليها انفسنا على شوق تشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما
ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختيار
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى حبيب
بالعدو والشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نوقنا
في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل
بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض
بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين
او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم وجود ذلك
شاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات
القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة
عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار
الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع
الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي
والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق

من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته
ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق
العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها
ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب
تمديدها لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج
الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار
ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود
الحالة المذكورة انه جرت عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية
قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه
الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد
مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد
الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل
العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى
بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات
هي مخلوقة الله تعالى لا خلق هذا الصرف مقصود الا ان هذا
بناء في خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله

جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله من غير اختيار للعبد والا تسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله ...

واختيار العبد فلهذا قال م قلنا لو توقف على مرجح لا يوجب كونه

اضطراريا لان لاختياره تاثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا

ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر بمعنى آخر

قد ثبت انه لا يوجد شيء والا وان يجب وجوده بالغير فان كان

العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له

في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط امر فذلك الامر يجب وجوده

المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط

عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ

لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم

لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة

التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاسناد

الى الواجب فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم

مدخل في تلك العلة التامة لزوال الوجود فيكون بتوسط وجود

امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما

فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر

موجودا واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب

اذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود يجب

على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا

كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافي الذي

من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى

كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله ان ما يقع به المقدور

مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة

انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله

قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما

في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد

القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل

في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل

ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته

فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة المجموع

تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا

في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك

الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة

ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب

لا يوجب وجوب المقدور بل يوجب من حيث هو كسب

اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلافات الاضافات
لكونها طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب
لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي
المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما
الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب
من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح
لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى
ولا جبر في القصد فانه صح ان مشايخنا رحمهم الله ينفون
عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون
الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم
منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب
والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه
هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدرة وبالله التوفيق
ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن
والقبيح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان
بالحسن والقبيح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا
لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب

ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح والذم لكل
من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا
او اتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان
اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن
والقبيح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال
محمود وكل نقصان مذموم فاصحاب الكمالات محمودون
بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره
الحسن والقبيح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف
بهما في غاية التناقض وانكارهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل
شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول انه لا يجب
على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجل فنحن نساعده
في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن
الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان
لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله
عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر
على كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله في كل لمحة ولحظة ثم مع
ذلك كله يتجنب من الصفات والافعال ما يعتقد انه

في غاية القبح والشناعة الیه تعالی عن ذلك علوا كبيرا
فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتفطن انه معرض
لسخط عظيم وعذاب اليم يستجل على غباوته
ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف
بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذي في رأيه عصمنا الله تعالى
من الغباوة والغواية وأهدانا هدايا الهداية فلما ابطلنا دليل
الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا ولنا في الخلاف
الذي بيننا وبين المعتزلة هو عند بعض اصحابنا والمعتزلة
حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل
او لصفة له وهو فان عقلا ايضا بمعنى يكون ذات الفعل
بحيث يحمد فاعله لاجله ويثاب لاجله او يذم فاعله لاجله
ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب
لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف
في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عم ان
توقف على الشرع يلزم الدور ونعلم ان النبي صلى الله عليه
وسلم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور
مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع

تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا
يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا
او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني
باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول
النبي عم فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابتدائه يجب
تصديقه بقول النبي ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم
في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان
وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول
اخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول
وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقولهم
والاشاعرة وان لم يتوقف على الشرع لكان واجبا عقلا
لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله فالواجب العقلي اخص من
الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انه واجب
عقلا الى اخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وضمنا
وايضا وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة الكذب
فهي ان ثبتت شرعا يلزم قبحها عقلا وهو حجة ايضا على القبح
العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه اذا كان

واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما
عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند
المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا
الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم
عقيب نظر العقل نظرا صحيحا ولما اثبتنا الحسن والقبح
العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة
اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امور
احدها ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على
الله تعالى وعلى العباد اما على الله فلان الاصلح واجب على
الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب
والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان
العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير
ان يحكم الله تعالى فيها بشيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله
تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء
وهو خالق افعال العباد وعلى تقدير جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في
كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة
بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر

ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيها ان العقل
عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد
العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة للمعرفة
بعض من ذلك او كثيرا مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع
العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكون
المعطي منه قدرا وقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد
للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه
بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا
صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة لايجاد الموجودات وترتيب
الموجودات ليس بايجاد وهو الامور بنفي صفة الحسن و
القبح نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما ثبت ان
الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي
بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك
الشيء حسن لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء
ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل
كالعبادة تصدق على الصلوة عبادة مع خصوصية
فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود

لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه و
الحسن لجزئه ويجب ان نعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا
لجزئه اذا كان جميع اجزائه حسنا لمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا
لعينه اذ لو كان فيه قبيح لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون
صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن
لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون
صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تتوقف على الوضوء
فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة
هذه اسيأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى واما اطلاق الحسن
لمعنى في نفسه على الحسن لعينه نحو الفعل المطلق اما اصطلاحا و
لا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل
المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة
وحسنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حتى لا يكون
الا حسنة لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء
الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون
مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو
الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هي عبادة مخصوصة

بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة
اما الجهاد فمفهوم القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس
اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج
فيكون الاعلاء لازما لا جزءا هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي
واذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل
حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه
باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته وقبيحا لذاته لان
الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة دخلا
في ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية واللواحق
النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة
فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان
الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير
اضافة حسن ثم اما الاول فما ان لا يحتمل سقوط التكليف
كالتصديق واما ان يحتمله كالاقرار باللسان يسقط حالة
الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه
فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة
الايمان بظهور من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو اول

وما قال الشيخ ابو منصور وبعض معاصريه
حيث اعتبر في الايمان التصديق المنطقي الذي
هو مقابل للتصور يقال له بالفارسية گرويدن
وجعله مقابل التصديق المنطقي وحصوله
لبعض الكفار ... فيجوز كونه باعتبار
جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان
وعدم رضاه بالايمان ... بما ...
... امارات الانكار والاستكبار
فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون
الافعال الاختيارية فكيف يقع الامر بالايمان قلنا
باعتبار ... الاقرار ... الثبوت
المقدمات ...

على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار
وعمل الاركان فان الاقرار محله داخل في الايمان ولا كذلك عمل
الاركان واختلافه واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه
المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار
لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق
والاقرار جميعا فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا
باعتبار انه ركن في حال الاختيار وان صدق ولم
يصادف بقيته في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط
بالعذر عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون
مشبها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج فانه يشبه
ان يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه
العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن لهذه
الوسايط فصارت تعبدا محضا لله تعالى وعليه الكلام ان
اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل
او لجزئه لا يكون الزكوة واخواتها من هذا القسم اذ ليست
الجهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى

فيكون عينها حسنا لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد
بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به فهذا عين مذهب
الاشعري ولا يستقيم التقسيم على الحسن لمعنى في نفسه وعلى الحسن
لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى
والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن
الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان
حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان يقتضي
كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى
بالامر فالامر بالزكوة واخواتها دال على حسنها لمعنى في نفسها
لكنا لا نعلم على ما نحن فيه في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الفرد
الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم
ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان
بالمامور به من حيث حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى
وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر
المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى
في نفسه لانه اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند
الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه

تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة أنه طاعة الله تعالى
فهذا بيان أن الحسن لمعنى في نفسه نوعان أحدهما أن يكون
حسنا لعينه وأما لجزئه والثاني أن يكون حسنا لكونه
اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالإيمان فإنه حسن لعينه
واتيان بالمأمور به وقد يوجد الأول بدون الثاني إذا
أتى به لكونه حسنا لعينه أو لجزئه لكن لم يأمر به وأيضا على العكس
في الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مأمورا به وقد أتى به
لكونه مأمورا به فعلم فساد ما قال أن كل المأمورات حسنة
لمعنى في نفسها بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به مأمورا به
فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لأجل الصلوة والمنوي
بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لأنه اتيان
بالمأمور به حتى يشترط فيه الأهلية الكاملة فإن العبادات
يشترط لها الأهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي بخلاف العاقل
على ما يجيء في فصل الأهلية إن شاء الله م وأما الثاني وهو الحسن لغيره
فذلك الغير أما منفصل عن هذا المأمور به كأداء الجمعة فإنه منفصل
عن السعي وفي بعض العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير
هكذا فذلك الغير أما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فالحسن

فهو قائم بنفسه لأن الأعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به أنه
لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا م
كالسعي إلى الجمعة حسن لأداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة
وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فالجهاد
في كونه وسيلة إليها إلى النية وليس قائما بهذا المأمور به كالجهاد
لإعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى أن
أسلم الكفار لا يشرع الجهاد وأن قضى البعض حق الميت
يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى ببعض المأمور
به كان هذا الضرب شبيها بأن يكون الغير قائما بالمأمور به
م لا الضرب الأول م وهو أن يكون منفصلا عن المأمور به
م شبيها بالقسم الأول وهو الحسن لمعنى في نفسه ووجه
المشابهة أن مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وأمثالهما
وهذا المعنى للمفهوم ليس إعلاء كلمة الله تع لكن في الخارج
صار هذا القتل والضرب إعلاء كلمة الله تع كما أن السعي
في المفهوم غير الأداء وكان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير
الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة و
هي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو

عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا
الضرب القسم الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم
وفي الخارج م والامر المطلق ای من غير انضمام قرينة تدل
على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم
الاول لانه الكامل ويعرف ان دل الدليل ای الذی لا
يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر
يقتضي كمال صفة المأمور به ولما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل
لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر
الذی للاباحة او الندب فناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا
وقد علم ان الحسن يقتضيه الامر ای لو لم يكن الشيء حسنا
لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل ای الامر الذی هو الايجاب
مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله
مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله
ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب
يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به
يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه
ولا يقبل سقوط التكليف هو كونه عبادة يوجب ذلك ايضا

والفرق بينهما ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر
والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به
والمقصود من ذلك الابتداء والامر وهذا ما يتاتى ان الحسن المأمور به
عندنا من مدلولات الامر
وعند الاشعری من موجباته
2

اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه يعني انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت
في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول يقتضي
الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل
م فقال الشافعي الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون
المشروع الاصلي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة
ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة
قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل
هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت عزيمة لم
لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم ما يسقط
لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا ادى بالعزيمة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر هذه المسألة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي
ما ذكره والخلاف يتعلق بامرين احدهما ان غير المعذور اذا
ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز
عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا
ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر
هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض
لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا

هذا دليلنا

قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الظهر هو الاصل
اليوم

اقامة لجمعة الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط عن المعذور بطريق
الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري
لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته
اتفاقا وواقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري في
غير الممتنع لذاته كالايمان لابي جهل وعندنا ليس هذا
تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله
توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تفسيره في الفصل
المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط
ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق
الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا
لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف
بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة
اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة
بناء على قدرته على سببها للوصول اليها غالبا وهو القصد
على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه

عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان
الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن
ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون
تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم
تابع للمعلوم فعلم الله تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن
حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعنده
لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور فيها عندنا
عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس
بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء
على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء
لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا
حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء في الفصل المتأخر بل هو يثبت اي
نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتي
في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به اي من غير حرج
غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج

فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور
بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف
ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين
ان التكليف طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس
الوجوب كذلك لان نفس وجوب الصلوة بعد
زوالها ونحو حيض فقضيت عند حضور الوقت
ووجوب الاداء هو لزوم ايقاعها تلك الهيئة
فعند ذلك تحقق التكليف الا ترى ان صوم المسافر
والمسافر واجب ولا تكليف عليها وكذا الزكوة
قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة
هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه
عند تحقق الاداء والا فلا اشكال في صحة التكليف
بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر عند تحقق
سبب الوجوب قبل التمكن لان المذهب
ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه

من قبيل القدرة الممكنة اي شرط للاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم في العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اي في العجز وسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط للاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا في الجزء الاخر من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء فقد وجد السبب فالامكان القدرة على الاداء باحتمال امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي صلى الله عليه وسلم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل شرط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء ووجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي

تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وهي حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال فلم يحج لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الخ والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاؤها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب

للوجوب في البعض فلا تجب بعد هلاك بعضه في الباقي

توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء

الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء

النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكوة في

الباقي اذا هلك بعض النصاب فنجيب بان النصاب ما

شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب

ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى الكل

المعادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله

عم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له بل عرف قدره

الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه

القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام

ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم

فالمراد العجز حالا مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط

القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة

التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة

المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة

لا سابقة ولا لاحقة وهو دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة

دليل اليسر فيشترط بقاؤه وهو بقاء الواجب اي يشترط

بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق

القدرة على الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق

لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد

وهو الشرط كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة

فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك

تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما

سوّيتم بين الزكوة والكفارة من انهما واجبتان بالقدرة

الميسرة ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال

كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير عين في الكفارة فلا

يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب

جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا

استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان قولهم

ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب

اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من

ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا

فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة

فانه ان اخر اداء الزكوة خمس سنين ثم هلك المال بعد ذلك
لا يجب عليه شئ وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل
باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر
فانه المبشر للصواب والله اعلم

فصل

المامور به نوعان
مطلق وموقت وهذا الفصل هو اصل الشرايع قد تانقت عليه
مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب
الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها الاول المطلق
غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة ثم اما
الامر المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء
للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي
لا ان الامر يدل عليه ثم المراد بالفور الوجوب في الحال
والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى
لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة
لا التراخي ثم اما الموقت فاما ان يفضل الوقت عن الواجب
وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء
كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت
الصلوة واما ان يساوي وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا

للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان و
قسم آخر مشكل وهو ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة
فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت
الوقت بطلان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت
بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت
فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة تدل على الاختصاص
فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا ترى ان قولك
المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم
يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة
فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما
هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى الوقت
كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها
يفيد القطع وتغيرها صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب
بتجدده وبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي
التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول
تحققه اي تحقق كون الوقت سببا للوجوب

وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب
الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك
فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور
مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل
السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب
قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا
وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى
الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت لما بين
ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد
بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء ثم سبب
لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم
وهو رتب الحكم على شيء ظاهر وكان هذا اي الشيء
الظاهر وهو الوقت سببا له اي لنفس الوجوب
بالنسبة الينا ثم لفظ الامر طالبة ما وجب بالايجاب
المرتب الحكم على ذلك الشيء وهو الوقت ثم فيكون
اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول اشتغال

ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها
فلا بد له من مخرج حتى يخرج في ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت
الثمن في الذمة فهو ثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب ثم
اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وانفصال
القضاء على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء
عليهم لعدم الخطاب ثم اما في الاولين فلان خطاب من لم يفهم
لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر
ثم لا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب
ثابتا ويكون سببه ثم اي سبب نفس الوجوب ثم شيئا
غير الخطاب وهو الوقت ثم لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء
غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة
فيهما اما ابتداء او بالاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر
ثم اعلم ان بعض العلماء لا يذكرون الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء يقولون ان الوجوب لا ينصرف الا
الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب
هو نفس وجوب الاداء فلا ينبغي الفرق وتقرير من ابدع
الفرق بينهما وتمامه اوقع في نظره وما امن حكمة وتحقيق ذلك

انه لما كان الوقت سببا للصلوة كان معناه انه يجب لا خصر
وقت شريف كان معناه لازما ان يوجد فيه ... مخصوصة وضعت
للعبادة لله تعالى ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة
الله تعالى وهي الصلوة فلزوم تلك الهيئة عقيب السبب هو
نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب
الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول
لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما
فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب
ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة و
هي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا
الى نفس الايقاع لا الى الهيئة المحصلة بالايقاع فلزوم
الايقاع يكون نفس الوجوب فان الصورة الفعل لازم
الوقوع لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو و
الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء
كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود حالة التي هي الصوم
حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل
والمحل هو المكلف صالح له اذ لو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان

السبب

سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يحق ان يكون واقعا له
واذا وجد البيع بثمن غير معين في البيع مبادلة المال بالمال وقد ملك
المشتري المبيع فلابد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا
للمبادلة فهذا نفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس
كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا و
ليس فيكله بيان ان السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل
سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده
فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا
كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب
وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل
منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله لانه ان
وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب فيه
تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا تعيين الاول
بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر
والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب
فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا وان اعترض عليه
الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الا

يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق
الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب
بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل
طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه
كاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب
لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة
الشمس يسجدون لها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه
الاوقات مشابهة لعبادة الشمس على هذا ورد النهي و
عبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل
الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل
يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومد الى
ان غربت الشمس قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل
كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل فيه بالبناء لان البناء
هنا عند الابتداء والمراد به ابتداء الصلوة في الوقت الكامل
فالفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل
بالفجر فيمن شرع في الفجر ومد الى ان طلعت الشمس

ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها
الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل
فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا بعين تلك العلة
ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال
اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جواب
وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي
البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت
الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا
يفسد الاداء واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في
الوقت الكامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل
كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع
على الكامل وهو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان
العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا
هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب
انما هو في الاداء اما ان لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل
الوقت سبب لان الدلائل الدالة على سببية الكل كلي في الاداء
عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم

فيه اشارة الى ان الجزء الكامل من وقت الكامل
والنقصان انما هو بعده ووقته
وان العصر في آخره للنقصان لان ما
قبل الغروب او وقت العصر حسن

ذكرنا في اول هذا الفصل وهو قوله
وسبب للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس
ولاضافة الصلوة اليه وتغيرها بتغيره الخ

التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الصورة
غير متحققة في القضاء بصفة الكمال م فوجب القضاء بصفة الكمال ش
اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول
الوقت الى آخره ثم استقرت السببية عليه في حق القضاء
حتى يجب عليه القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت
الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا م ثم وجوب
الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه
الآن يأثم بالترك لا قبل حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه
ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا
والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع
الشرائع وانما له الارتفاق فيتعين فعلا كالحانث في الكفارات
ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب
فلا بد له من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق
الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب ش هذا جواب اشكال
وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق
الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال م لان ما ثبت حكما
اصليا لا هو وجوب التعيين بالنية وفوته حكما اصليا

منصوب

القسم الثالث المعيار

منصوب على الحال م بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد واما القسم الثالث وهو ان يكون الوقت
مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب م فوقت الصوم
وهو رمضان ش اي نهار رمضان م شرط للاداء ومعيار للمؤدى
لانه قدر وعرف به ش فان الصوم مقدر بالوقت وهو الظاهر
ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من
الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم
م وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
ش ويحتمل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة ش هنا انه اذا كان الشيء
خبر الاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا
حكم على المشتق فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله
فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة م
ولنسبة الصيام اليه وتكرره به وصحة الاداء فيه للمسافر مع
عدم الخطاب ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا
آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير ش اشارة الى الصوم
المخصوص برمضان م في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه بمطلق

اي ان المسافر لكنه رخص بالفطر وذلك يجعل غيره مشروعا فيه

قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى

وانما لم يشرع للمسافر غيره ان لقي بالعزيمة وههنا لم يات

اذ صام واجبا آخر جواب عما قالا ان المشروع في هذا

اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع

في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا

عدل عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار

هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله

فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع

عن رمضان لانه ان شرع واجب آخر انما يقع عنه لمصالح

دينه فهذا ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان

لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم

القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان واذا كان الوقوع عن

واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه

انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل

الثاني وهو ان الوقت بالنسبة كشعبان يقع عن

النفل وهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين

في هذه المسألة روايتان وان الظلوع فالاصح انه يقع عن

رمضان اذ لم يعرض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق

رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار

كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط

الرخصة ثابت ههنا بقوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر

لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يعدو

به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار

كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط

الرخصة ثابت هنا وقال زفر رح في هذه مسألة ثلاثية

ولا تعلق له بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت

متعينا له فكل امساك يقع فيه حقا مستحقا على الفاعل

اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان

منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة

كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا و

الشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم

رمضان ولا قربة بدون العقد وقال الشافعي

لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى

لا بد من تعيين النية لئلا يصير حيرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن
الاطلاق في المتعين تعيين ش هذا قول بموجب العلة اي نسلم
دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى
فحاصله انا لا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق
في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال
آخر يا انسان فالمراد منه زيد م ولا يضر الخطأ في الوصف
ش بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف
لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين م وقال
ش اي الشافعي رح لما وجب التعيين وجب من اوله
الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض
فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي ش اي لعدم تجزي الصوم
صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع
وفسد الكل م والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح
بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة
بالبعض اولى ش جواب عن قوله ان النية المعترضة
لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت
الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته

في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء
الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب
المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب
فالشافعي رح يقول اذا عرض النية في النهار لا يمكن تقديمه
الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور
الثابتة شرعا كالملك ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية
فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية
وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا
قبل ذلك الوقت الآتي انها لا تستند اذا اعترضت
النية بعد الزوال وكذا في صوم القضاء فاذا لم يستند
بقي البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة
يثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول
النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو
مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل يجعلها الشرع
مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا
بالنية وللاكثر حكم الكل فيكون الكل مقرونا بالنية تقديرا فلهذا
قال م ويكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول

هذا لا ينافي اصل تحريمة الصلوة لان
بطلان وصفها يوجب بطلان اصلها
عنده خلافا لهما لان الوصف في الصلوة
كالفصل المنوع لكون الوقت ظرفا لها لا معيارا
بحيث يسع فيه النوافل وغيرها
بخلاف الوصف في الصوم
لانه كالعرض والوقت
معيار له لا يختلف صحة
بحسب الكم والكيف

فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية به
ويعيد البعض ولا يعود صحيحا قلنا لا نسلم انه يفسد
الا ان كانت المتقدمة تصلح للصحة
فاذا وجدت نية في الاكثر صارت صوما
والا فسدت

النهار

فيكفيها النية التقديرية ثم فلا نقول بان الجزء الاول من الصوم
اذا خلا عن النية فسد وشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا
باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة
فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة
في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة
فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول
ثم على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي
بالذات اولى من ترجيح بالوصف على ما تبين في باب الترجيح
ان شاء الله تعالى ثم الحكم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية
على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رح يرجح
على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون
النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي
وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح
بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي
لم يوجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا
نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف
العبادة ثم فان قيل في التقديم ضرورة فان المحافظة

وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لم يعترض عليه المنافي
كالاتصال قلنا في التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك
لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة
ثم وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك اذا نسي النية
في الليل او نام او اغمي عليه ثم ولان صيانة الوقت الذي
لا يدرك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل
من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا
عن ابي حنيفة رح اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي
نهارا اولهما قوله لا يصح بالنية المتقدمة المنفصلة وثانيهما
قوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم
المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة لازمة فعلى هذا
الدليل لا تجب الكفارة اذا افسده ثم ومن حكمه ثم اي
ومن حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى
ثم ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه ثم
اي ببعض النهار خلافا للشافعي رح فان عنده اذا نوى
النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان
بعد الزوال ثم ومن هذا الجنس ثم اي من جنس صوم رمضان

م المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل
لكن الصيام ولجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل
لا في حق الشارع لان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر
فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب
ان الوقت متعين للمنذور وتعيينه لا يؤثر في حق الشارع
اى ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور م واما القسم الثالث
فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذر المطلق والقضاء
وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لامكان الصوم من غير
الوقت فلا بد من التبييت م اى من النية في الليل بخلاف
صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية قبله
في الاكثر ويكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين
الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين
الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار م واما النفل فهو
المشروع الاصلي في غير رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم
الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا يستغرق اوقاته
ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته
العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء لا قضاء

القسم الثالث لكن

بكونه فاضلا على الواجب

١٣١

اعلم انه يأثم بالتاخير عند ابي يوسف لكنه اذا اداه في عمره يرتفع الاثم
وعند محمد لا يأثم بالتاخير الا اذا لم يؤد في عمره فح يأثم نص
عليه الصدر الشهيد

لكن عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام
الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا م فيشبه المعيار م وعند محمد رح
يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي رح هذا بناء على الخلاف بينهما
في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند علمائنا بخلافهم
الحج
الثلثة ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة
الحج مبتداة فقال محمد رح لما كان الاتيان به في العمر ادا
اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما
وقال ابو يوسف رح لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخر
لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل
زال الشك فعلم مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة
والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام
كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه
النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا عن الفوات وظهر
ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير
الاثم م اى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين
بالعام الاول وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت وظهر
اثر هذا التعيين في الاثم فقط اى ان اخره عن العام

يعني ان حكم ابي يوسف بالتضييق للاحتياط
لا لانقطاع التوسع بالكلية ولذا جاز
اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع
لان الحال في بقاء الانسان لا التضييق
التضييع بالكلية فلذا يأثم بالتاخير
لو مات في العام الثاني فوقته يشبه
كلا من الظرف والمعيار الا ان الراجح في
الاعتبار جهة المعيارية عند ابي يوسف
وجهة الظرفية عند محمد

يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الفوات
لا لانه اصلي فاثر التعيين انما يظهر في
التاخير لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف
تعيين رمضان للوقت فانه اصلي ثبت
بتعيين الشارع رح فيظهر اثره في الاثم
وعدم جواز النفل

الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر
التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان
ادرك الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل م واذا كان
هذا الوقت يشبه المعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة
بالوقت سه بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار
هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه م فان تطوع ٣ هذا هو
اداء قوله واذا كان هذا الوقت م وعليه حجة الاسلام
يصح وعند الشافعي رح يقع عن الفرض استفاقا عليه فان
هذا ٣ اي التطوع وعليه حجة الاسلام م من السفه فيحجر عليه ٣
اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته
فبقي النية المطلقة وهي كافية م على انه يصح باطلاق النية
وبلا نية لمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت
الاختيار والعبادة بدونه واما الاطلاق ففيه دلالة التعيين
اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام
مقصود ٣ جواب عن قوله لمن احرم عنه اصحابه م بل هو شرط عندنا
كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر وهو عقد الرفاقة
ودليل الامر بالمعاونة م فصل ٣ هذا الفصل في ان الكفار

اورد الاية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة
على ما هو المتفق وقد عرفناك على ان ... هو المؤاخذة في الاخرة
على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للفريق
بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا والذا اجاب عنه
الفريق الثاني بان المراد انك من المعتقدين فرضية الصلوة ورد
بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل

هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور في اصول
الامام فخر الاسلام ولما كان مرتبا نقلته من اصول شمس الائمة
ذكر الامام السرخسي سه لا خلاف في ان الكفار يخاطبون
بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات
في حق المؤاخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية
٣ اعلم ان الكفار يخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا
اما العبادات فهم يخاطبون بها في حق المؤاخذة في
الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين واما في حق
وجوب الاداء في احكام الدنيا فمختلف فيه كما ذكر
في المتن وهو قولهم اما في حق وجوب الاداء فكذا عند
العراقيين من مشايخنا رحمهم الله لانه لو لم يجب لما يواخذوا
على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يفرق كونها غير معتقد
بها مع الكفر سه جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن
معتقدا بها مع الكفر لا يكون لوجوب الاداء فائدة فاجاب
بان هذا لا يفرق م لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب
يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ

ديارنا م يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين م لقوله ص
ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك
فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات الحديث م
يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة
فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان
التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط
فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه
دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة
م ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا
له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره
ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند الياس
لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر م الامام شمس الائمة
م ان علمائنا رحمهم الله لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض
المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا او على الخلاف
بينهم وبين الشافعي رحمه الله فاستدل البعض بان
المرتد اذا اسلم لم يلزمه قضاء الصلوات المتروكة خلافا
للشافعي رح فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا

وعند

وعند الشافعي رح مخاطب بها م والبعض بانه اذا صلى
في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء
خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى
كانت بناء عليه اي على الخطاب فانعدم الخطاب عدم صحة
ما مضى م فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب
ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه
على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم
مخاطبون بالايمان فقط م فلا يخاطبون بالشرايع
عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها
من الايمان عنده م والكل ضعيف م اما ضعف
الاستدلال الاول فلقوله م لانه انما سقط القضاء عندنا بقوله
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف م فسقوط القضاء عندنا
لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن
يسقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الاية واما ضعف
الاستدلال الثاني فلقوله م ولان المؤدي انما يبطل لقوله
تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت
لا محالة م اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق

يجب الاداء عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله
ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات فمع انها ليست
ليست من الايمان فكذا لهم انهم يخاطبون بالايمان فقط
ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال فخر الاسلام
الصحيح على مذهبنا ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم
لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادة
فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب
الخمر والمراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط ولا اده
بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي
كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول
موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي
فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين
حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون
ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد
الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا
واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب
الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه

اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح لغيره فهو ان كان وصفا قائما
لا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن
الشرعيات كالصوم والبيع فعندنا فهو كالاول
ويقتضي القبح لغيره ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح
لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح
فانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن
الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن
الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين
المنهي عنه قبيحا لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما بقبح جميع اجزائه
او بعض اجزائه فالقبيح ببعض اجزائه داخل في القبيح لعينه
واذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا
دل دليل على ان النهي عنه لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا
فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم
الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق
بالقسم الاول كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فان دل الدليل
على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها
ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي

عن الشرعيات فعند الشافعي رح هو كالاول اي يقتضي القبح
لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره والصحة والمشروعية
باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه
باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع
ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي رح بين العبادات والمعاملات
م وهو يقول لا صحة لها اي الشرعيات م شرعا الا ان يكون
مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى
درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي
القبح وهو ينافي المشروعية م اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي
في نوعين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح
لعينه عنده وفايدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي
بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي
رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا
وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وجميع هذا الخلاف
في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على
مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا علينا

وعندنا يقتضي القبح لغيره م

بخلاف النسخ فانه بيان لانه لم يبق متصور الوجود كالتوجه الى بيت المقدس م

حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع
عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث م هذا هو
الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن المشروعات يقتضي
الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي
كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب
عن هذا السؤال م فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي
والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها
حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات فلا نزاع فيه فتعين
الاول م تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران
احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما
بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع
المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن
الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وهذا ان كان المفسدة
التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع
في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة
ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بالدرهمين
وان كان المفسدة في غير هذا القول فقبيحا لعينه كقوله تعالى

ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الذي يجب
امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان
ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح للامر خارجي وانما
اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع له
الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع
مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة
للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع
اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل
مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة
حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له
مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى الشرعي محدودا
مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون
التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي
عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو
الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض هو ان
النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير معتد بحكمه كالملك
مثلا فيقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت

على وجه يبطل النهي وقد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون
المأمور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا
للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه
يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات
يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل
عبث ثم فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو القبح لغيره
والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات
اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسين
البصري اختار في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي
اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا
وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما
عندنا وعند الشافعي فصحيحة لكن على صفة الكراهة لانه
لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل [illegible]
فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يجزئ عن [illegible]
باتيانه بمعنى ان لاشتماله على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به
ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروع يحتمل هذا الوصف

اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح المحرم
ونحوها وهو انما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي
اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به
ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه
بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما يجب عينه
فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان
واما يجب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا
للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فيعلم من هذا ان
القبيح بعضه في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن
لعينه في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا
اي لا يكون جميع اجزائه حسنا شيء من اجزائه قبيحا لعينه
واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لعينه
في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض لان هذا القبيح
لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع
لكن لا يتادى به المامور به لو امر مطلقا فاما الرابع وهو
العكس فيكون باطلا فلا يتادى به المامور به فتعين القسم
الثالث وهو المدعي ثم يرد علينا اشكال فهو انكم

فاذا عرفتم هذا فنحن نقول المنهي عنه من هذا الوجه فيكون نقضا
الشرع بالرأي فنقول في جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف
اي كونه حسنا لعينه وقبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه
مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا
ومشروعا باصله لا بوصفه اي مجاوره والكل واحد فعلى
هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح
لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره والصحة والمشروعية
باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه او لغيره ثم يبطل عنده
ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فذلك
الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح
باصله لا بوصفه اذ الصحة بتحقق الاركان والشرائط فيحسن
لعينه ويقبح لغيره فلا ترجيح للعارض على الاصل وعنده
الباطل والفاسد سواء وهذا هو الخلاف الاخر الذي
وعدت ذكره وهو مبني على الخلاف الاول لانه لما كان
الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يحمل على
اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما
اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء

ثم ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه صح

اي الباطل والفاسد عنده عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات

اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور او الوصف اللازم
فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف
يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم ولنا
عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده
وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي متحققة فيما
اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على
ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة
الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة
الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم
يكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون
المنهي عنه موجودا شرعا صحيحا م وذلك كالبيع بالشرط و
الربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية م فهذه افعال صحيحة
باصلها لا بوصفها الذي يسمى فاسدا م لكن صح النذر به ٣
اي صح النذر بصوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به م لانه كان
والمعصية غير متصلة بما ذكر بل فعلا به هو الاعراض عن
ضيافة الله تعالى في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح التزامه
لانه المعصية لان النذر به ذكره لا فعله م فلا يلزم بالشروع

م لان الشروع فعل وهو معصية م واما الصلوة في الاوقات
المنهية وقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها
فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل لا معيارها فلم يوجب
فسادا فتضمن بالشروع بخلاف الصوم م اعلم ان الوقت
سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب تجب
الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضا
الصلوات في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى
ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار تكون
تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب
الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت
معيار في الصوم عبادة مقدرة به فيكون كالوصف له
ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر
اثره في النفل ~~انما يظهر اثره في النفل~~ حتى لو شرع في
الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو
افسد يجب عليه قضاؤها واما اذا شرع في الصوم
في الايام المنهية بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضا
م وان كان مجاورا يقتضي كراهة عندنا وعنده ٣

هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك القرآن كان وصفا له وانما
قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسين
البصري رحمه الله النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا
مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء
او ورد ثمه مثالين احدهما للعبادات والآخر
للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او
لجزئه يبطل اتفاقا ثم هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل
على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن
معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون قبيحا
لعينه متعلق بقوله فيكون قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم
فيلزم منه بطلانه قبحه لعينه لانها مثلا زمان الملاقيح جمع
ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون
وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن
بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع
معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لان كونه
لانتهاء عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النفي

فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت
بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي
ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء
والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة اما ان يصدق
على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل فهو
ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره
كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة
للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف
فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم
نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية عن ضيافة
الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع لكن
لا يصدق على البيع وليس الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى
المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم
واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة
وهو اما صادق على الشيء كالاشتغال بالبيع وقت النداء اشتغال
عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع
وايضا على العكس اذ يوجد البيع في حالة السعي واما غير صادق

دوم

كقطع الطريق لا تصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع
فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر
او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان يسافر
بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن
لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق بين الاصول على
الامثلة المذكورة واما الربوا فانه فضل خال عن العوض بشرط
في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد
ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله
فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية
العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على
المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع هو مبادلة المال
بالمال قد وجد ولكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكذلك
لان الشرط امر زايد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم
فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل
تابع ولو سلم فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة

لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام
المنهية فلما ذكرنا ان كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله
تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة
فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المكث
فان كل جسم متمكن فهو في محل بين شغل مكان الغير وبين
الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت
تلك المفاسد وقت النداء فقد سبق ذكره وفرق
بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وهو كذا النكاح
بغير شهود لانه منفي بقوله عم لا نكاح الا بشهود والمنفي يكون
باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو
انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد
واجاب بقوله واما النسب وسقوط الحد للشبهة
ولانه عطف على قوله لانه منفي وضع للحل فلا ينفصل عنه
والبيع وضع للملك والحل تابع لانه قد شرع في موضع
الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد ثانيا
ان سلم ان النكاح منهي عنه فان النهي يوجب البطلان لا
لا خلاف ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل

فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع
لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة
كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل
لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه
والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت المصاهرة
بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر
المعصية لا يوجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم
انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق
في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة
فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما
شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب
عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل
الجواب في الطلاق انا بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل
الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما
في الظهار فبحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو
مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد
حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه

بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم تتعدى
منه الى الاطراف والاسباب كالوطي ونحوه فتقرره ان الزنا
بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان
الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى
منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء
وتتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات
النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب الحرمة
كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد
هو الوطي ودواعيه فجعلنا ما موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاتها
بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الاصل و
الاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لا يجعل الوطي
موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا على الولد يعتبر حرمته
لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف
كالتراب جعل خلفا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل صفات
الماء من الطهورية ونحوها فههنا لا تعتبر صفات الوطي
وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة ثم
والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي

وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب
لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب
بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب
عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو
ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه
مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله
والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل
في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج
عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج من ملكه لا يدخل الضمان في ملكه
لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل يبطل حق المدبر
له استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو
في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة
ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب
عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نفى عصمة اموالنا

وهي غير ثابتة في زعمهم
او هي ثابتة ما دام محرزا او قد زال فسقط النهي في حق الدنيا
اما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به واجاب
عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاورة
ما بيناه من قبل
فصل اختلفوا في الامر والنهي هل
لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر
يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت
فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا
امر بالشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون
حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشيء
فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد
يكون واجبا وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة
فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجود
احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر
لانه لما لم يقصد الضد اصلا لا يعتبر الا من حيث يفوت
المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت
المقصود نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر
الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهية

وفيما ثبت بالمأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة

م فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي

وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله

تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود

فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه

وهو مقصود والمأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام

لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس

الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي

يوسف رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على

الطاهر يجوز وعندنا تفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل

هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم

فيصير ضده مفوتا ٣ فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من

الاصول وبعد معرفة احكام الكل معرفة هذه الفروع تكون

سهلة انه المسائل لكل مقسم الركن الثالث في السنة

وهي تطلق على قول الرسول عم وفعله والحديث يختص

بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب ٣ كالخاص والعام

والمشترك لا اقوالها والامر والنهي ثابتة ههنا ايضا ٥

فلا

فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عم فيبحث

في السنة في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي

كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن فصل

في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عهد قوما

لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم

وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول

او لا يصير بل رواته احاد فالاول متواتر والثاني مشهور

والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر

والاول توجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع

مع تباين هممهم وطبائعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني

علم الطمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا

لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما لو رأى

قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل

لانه يمكن المواضعة بناء على انه كان احاد الاصل وانما توجب

اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب

لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم

تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد المتواتر

يعتبر

واوجب ما ذكرنا والثابت يوجب غلبة الظن اذا اجتمع
الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل
وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن
علم لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل
الحديث يوجب العلم ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل
فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
والطائفة تقع على الواحد فصاعدا والرسول صلعم قبل
خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد
الى الآفاق والاخبار في احكام الآخرة لا يوجب الا الاعتقاد
وهي عسوكة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح
الصدق ولنا ما مر من الدلائل لكن لا نم انه لا عمل الا عن علم
قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث
في احكام الآخرة فمنها ما اشتهر ومنها دون ذلك فكل يوجب
ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد
وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص باحكام الآخرة بل يكون
كل الاعتقاديات كذلك فصل الراوي اما معروف

بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين و
المعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء
والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله
بن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري و
عائشة ونحوهم رض وحديثه يقبل وافق القياس
او خالفه وحكي عن مالك رح ان القياس مقدم عليه
ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس
العلة محتملة في الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة
لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر
او بالرواية فقط كابي هريرة وانس بن مالك رضي الله
عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا
ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا
يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي و
ذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر
فقه الراوي لم نؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله
شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك كحديث المصراة
وهي ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة

فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها
بترك حلبها ليظنها المشتري سمينة فيغتر فهذا الحديث مخالف
للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل
او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول
فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث
صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل
فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان
قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل
ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع
مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى
النبي عم لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رض ورده
علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه
قال شمس الائمة الكردري ان من عادة العرب
الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا
لبيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول
وهذا طعن من علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات

كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق
القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب
العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رح لما خالف
القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل كحديث
فاطمة بنت قيس انه عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد
طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم
وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال
عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس
لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ
رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب
قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر رض سمعت
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال للمطلقة الثلاث
النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه
في السلف كان يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة رح اذا وافق القياس
لان الصدق في ذلك الزمان غالب كان عم خير القرون
قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم

ثم فشا الكذب فالقرن الأول الصحابة رضي الله عنهم والثاني
التابعون والثالث تبع التابعين وأما بعد القرن الثالث
فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما
لا فهذا الاختلاف اختلاف العهد والله أعلم. فصل في شرائط الراوي
وهي أربعة العقل والضبط والعدالة والإسلام أما
العقل فنعني به هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي
فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام
كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة
إلى حين الأداء وكماله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معناه
الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا أن يحضر رجل مجلسا
وقد مضى صدر من الكلام وقد يخفى على المتكلم بحضوره ليعيده
وهو يتردد في نفسه ولا يستعيده وفهم المعنى بالنصب
عطف على حق السماع وشرطنا حق السماع هنا كما في
القرآن لأن المعتبر في نقله نظمه فلهذا بولغ في حفظه عادة
بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في
حفظه كانت كافية ولأنه محفوظ لقوله وإنا له لحافظون
والمراقبة بالنصب أيضا عطف على كل ما تقدم احترازا عما لا يرى نفسه

أهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما ألقي إليه وأما العدالة
فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي
متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون إلا في النبي
فاعتبر ما لا يؤدي إلى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل
على داعي الهوى والشهوة فقيل إن من ارتكب كبيرة سقطت
عدالته وإذا أصر على الصغيرة فكذا إلا من ابتلي بشيء منها
من غير إصرار فتام العدالة فشهادة المستور وإن كانت
مردودة لكن خبر المجهول في الصدر الأول يقبل عندنا بشهادة النبي عليه السلام
على القرن بالعدالة وأما الإسلام فإنما شرطناه وإن كان
الكذب حراما في كل دين لأن الكافر يسعى في هدم دين الإسلام
تعصبا فيرد قوله في أموره وهو التصديق والإقرار
وهو نوعان ظاهر بنشوئه بين المسلمين وثابت بالبيان
بأن يصف الله تعالى كما هو إلا أن في اعتباره على سبيل
التفصيل حرجا فيكتفي بالإجمال بأن يصدق بكل ما أتى به
النبي عليه السلام فلهذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا
وكذا فإذا قال نعم يحكم بإيمانه وهذا لأجل أن الإجمال كاف
بناء على أن الحرج مدفوع في الدين فقلنا إن الواجب

الاستنصاف وليس المراد بالاستنصاف ان نسأله
عن صفات الله تعالى ونسأله عن الايمان ما هو
وما هو صفته فان هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والافهام و
لا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان نذكر
صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون و
نسأله اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى موصوف
بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو
المراد والله اعلم بقوله فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشر
يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امراة او محدودا في
قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها
تختص لا بتمييز زائد ينعدم بالعمى ولا ولاية كاملة تنعدم
بالرق وتنقص بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية
للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا يرى
ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار
بالحديث ليس من باب الولاية فانه لا يلزم اي الناقل
لا يلزم المنقول اليه شيئا حتى يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم
على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه

الى الغير بها اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى عنه صح

الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط الملك والولاية اي الشيء
الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد و
بالتزام الشاهد شيئا عليه كما في الشهادة في هلال رمضان
فان الشاهد الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير
تبعا ولا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير
قصدا فلهذا تقبل من العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان
ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين
قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين
عدم قبول شهادته منه فان حديثه مقبول وشهادته
غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال
الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا
تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على
عدالتهم وقد ثبت من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قبول الحديث عن الاعمى والمراة كعائشة رضي الله عنها وهو عليه
السلام قبل خبر بريرة وسلمان فصل في الانقطاع
اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن
اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يعرض

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير أن يذكر الإسناد والإسناد أن
يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع
عن رسول الله من حيث الظاهر لعدم الإسناد الذي يحصل
به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن
الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالإجماع و
يحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل
عند الشافعي رح إلا أن يثبت اتصاله من طريق آخر ه
كمراسيل سعيد بن المسيب قال لأني وجدتها مسانيد
للجهل بصفات الراوي التي بها يصح الرواية وهذا
دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح ويقبل عندنا
وعند مالك رح وهو فوق المسند لأن الصحابة أرسلوا
وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه عن رسول الله وإنما حدثنا
عنه لكنا لا نكذب ولأن كلامنا في إرسال من لو أسند
لا يظن به الكذب على الرسول أولى إذ المعتاد أنه إذا
وضح له الأمر طوى الإسناد وعزم وإذا لم يتضح نسبه
إلى الغير ليحمله ما حمله ولا بأس بالجهالة لأن المرسل
إذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه

هذا جواب عن دليل الشافعي
حيث قال للجهل بصفات
الراوي فهي

ألا يرى أنه لو قال أخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعرف ما لم
يسمعه من الثقة فمرسل من دون هؤلاء يقبل عند
بعض أصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لأن الزمان زمان
الفسق والكذب إلا أن يروي الثقات مرسله كما رووا
مسنده مثل إرسال محمد بن الحسن رح وأمثاله وأما الانقطاع
الباطن فإما بالمعارضة أو بنقصان في الناقل أما الأول فإما
بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فقوله تعالى ه
بالنصب كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله كونه
مفعول المعارضة أسكنوهن المرفوع السكنى فظاهر
والمراد النفقة فلأن قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على
قراءة ابن مسعود رض وهي وأنفقوا عليهن من وجدكم و
كحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فقوله تعالى ينبغي كذب
أيضا لهذا المعنى وهكذا الأمثلة التي تذكر واستشهدوا
شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين أوجب رجلا
وامرأتين وحيث نقل إلى ما ليس بمعهود في مجالس
الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين في حالة
حضور الشاهد لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين

كافية مع الشاهد الحجة الواحد مقام المرأتين لما اوجب
حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور
مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين
بدعة واول من قضى به معاوية والحديث المراد قوله تعالى فاعلم
وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عمل الكتاب وظاهره
اولى من خاص خبر الواحد ونقيه ولا ينسخ ذلك بهذا
ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث
الشاهد واليمين فقوله عم البينة على المدعي الحديث وكحديث
بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله
التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم
يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان
لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عم التمر بالتمر مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب
والتمر مختلفان الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة
لقوله عم جيدها ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة صرح
بزيادة قوله عم جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا

عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة حين دخل بغداد فاعتقده وسألوه قال ان هذا الحديث دار على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال ابن المبارك كيف يقال ان ابا حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه

في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان فخفاؤه
في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من
اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلنا امثال هذا الحديث
تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عم وعلى ترك
الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة
للدلائل تدل على وجوب التبليغ او للدلائل تدل على عدالتهم
او يكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر
وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة عنه كحديث
الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم
يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع لنقصان
في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان
يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون
الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه
اما ان يكون معارضا للكتاب والسنة المشهورة او بكونه
شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض
لاجماع الصحابة رضه فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم
الثاني من الانقطاع الباطن وهو ان النقصان وان كانا

الطلاق يعتبر بحال الرجال في الحرية والرقية عند الشافعي وعند علي وابن مسعود يعتبر بحال المرأة وهو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بحالهما ولا يملك الثلث الا اذا كانا حرين واذا كانا رقيقين او احدهما فالطلاق اثنتان

منفصلين من ظاهر الوجود والاسناد لكنهما منقطعان باطنا
وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافقه فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل
حديث يخالف كتاب الله فانه ليس حديث الرسول عم
وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه
فانه منقطع عنه عليه عم لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها
بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه
لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي
فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال كخبر المستور الذي القصور
الاول كما قلنا المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على
خبر المستور وهو المعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض
والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله
التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي مع
من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل
زوانهم للشرائط المذكورة اي لاشتراط الشرائط المذكورة
في الراوي ثم فصل في محل الخبر اي الحادثة التي

ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات
او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة
وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته يقبل
اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبره
الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم المستور
على قوله هكذا بقولهم لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور
يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
امر يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث
ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط
العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور
ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري اذا لم يعتبر قول
الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لخبرهم
اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها
اصلا اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء
ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري
بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري ثم و
الثاني اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف

اى يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة م لانه يعد من يعلم
ما بالصحة العمل في الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات
بدلالة النص ٣ والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان
العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت
بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة
الضرب من قوله فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد
ليس في هذه المرتبة م وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل
والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص ٣ اى كان
القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص
بالبينة بالنص لانها خبر الواحد فان كل ما دون المتواتر خبر
الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ
بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس
فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد بالشرائط انما ثبوتها
بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض
لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة
الصبي والعبد م والعدد عند الامكان ٣ حتى لا يشترط
العدد في كل موضع لا يمكن فيه عدد عرفا كشهادة القابلة

م مع ساير شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان
فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهذا
اللفظ من هذا القسم اى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف
التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك ٣ كالودايع والامانات
م يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل
فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة
اللازمة هنا اعني في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية
الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه
الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائما بالمعاملات
الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة
فان ضرورتها غير لازمة فيها لان العمل بالاصل ممكن ٣ فانه قد
سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر
لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة
حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة
لكن نذكر هنا ان الضرورة هنا فيها غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر

غير العدول ثم مطلقا بل مع انضمام التحري وقيل ههنا مطلقا
وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام
من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث
ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة
كما ذكرنا في عزل الوكيل والنكاح الولي البكر البالغة فانه
من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير
نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا
النكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا
يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط
اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط انما فرقوا
بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول
يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما
فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في التوكيل
والارسال والرسول بخلاف الفضولي وايضا قلما يتفق
الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول انه اخذ باو كلني
فلان وارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة
من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لا يخفى

ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله رحمه الله
للشبهين اي لشبه الالزام وعدم الالزام فصل
في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة
في الكتاب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان
تقرأه عليه فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم والاول
اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عم وقال ابو حنيفة رح
كان ذلك احق منه عم فانه كان مأمونا عن السهو
اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة
وايضا اذا قرأ التلميذ كانت المحافظة من الطرفين واذا
قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الا منه واما الكتاب
والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عم
كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين
ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة
فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب
يجوز والمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم
يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا
لابي يوسف رح كما في الكتاب القاضي الى القاضي لهما

ان امر السنة امر عظيم فما لا يتأهل فيه وتصحيح الاجازة
من غير علم بما فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير
في طلب العلم وهذا امر يترك به الامر بفضيحة الاحتجاج واما
الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة
فقد كانت رخصة ثم انقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة
للعلم والكتابة نوعان مذكر اي ما اذا رأى الخط يذكر الحادثة
هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول
حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل
عند ابي حنيفة رح اصلا وعند ابي يوسف رح ان كان محفوظا في
يده يقبل في الاحاديث ودواوين القضاة للامن
عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاة
ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه
التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه لا تكون في يد
الخصم حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رح
يقبل في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه
نادر وما يوجد بخط رجل معروف في كتاب معروف
يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول

فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسخة
تامة كان يقبل وغير مضموم لا والمراد من النسخة التامة ان
يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل
الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ
اي نعم الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها
ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك
ان العزيمة هو الاول واذا الترك بلفظه او في ذكره اذا
ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا
وهو في ذلك انواع اي الحديث بالمعنى انواع فما كان
محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل
الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد وما كان مشتركا
او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان
في الاول اي في المشترك ان امكن التأويل فتأويله
لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث اي المجمل والمتشابه
لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم
لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره عليه السلام

فصل في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره ٥

والاول بان عمل بخلافه بعد الرواية فبصير مجروحا كحديث
عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل ثم زوجت بعده ابنة اخيها عبد الرحمن
وهو غائب وكحديث ابن عمر رض في رفع اليدين في
الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر رضي الله عنهما عشر
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبير الافتتاح وان عمل
بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح والثاني ان عمل بعض
محتملاته فانه زد عنه للبلاغي بطريق الحنا وبل لا جرح
كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه
وقال لا تقتل المرتدة والثالث ان انكر مرويا كحديث
ايما امرأة نكحت بحديث رواه سليمان عن موسى
عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ثم وقد انكر الزهري
لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله لقصة ذي اليدين وهي
ما روي ان النبي عم صلى احدى العشاء ين فسلم
على راس الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول
الله عم اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عم كل ذلك
لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم

وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا
نعم فقام وصلى ركعتين فقيل رواتها عشرة منهم البخاري ومن
ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم
الكلام في الصلوة ولان لم يحمل على نسيانه او ذهن تكذيب القصة
الذي مروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لان عمارا
قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت لا اذكر
ولم يقبله عمر رض قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب
فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عم اما كان
يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رض فلم يقبل قول عمار يقال
تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا
ان عمارا لم يحك حضور عمر رض في تلك القصة لم يقبله عمر رض
لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر رض
وعمر لم يتذكر ذلك فدل ان اذا نقل عن رجل حديث وهو لا
يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان
عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى الاشعري
فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار ان رسول الله عم بعثني انا
وانت فاجنبت فتمعكت بالصعيد واتينا رسول الله عم

وفيهم

والاختلاف في قصة الاعرابي وقهقهته في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بحضرة الصحابة وامر النبي عم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليس باخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر بالبكر

فاخبرناه فقال عم انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه
واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا وغيره
خلاف فيها في شاهدين شهدا عند القاضي بحضرته ولم يتذكر القاضي
ان كان من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما
ولا يظن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا
كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من ضحك قهقهة في الصلوة
لانه من الحوادث النادرة فيحتمل الخفاء عليه وان كان من
ائمة الحديث فان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان
كان مفسرا بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة
لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس
بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي فان اردت
فعليك بالمطالعة ثم فصل في افعاله فمنها ما يقتدى به
وهو مباح ومستحب وواجب وفرض ومنها غير المقتدى به وهو
اما مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير
قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى فعله المطلق يوجب
التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا

الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي
رحمه الله يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه
يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون
لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى
لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة
والخصوصية نادر ثم فصل في الوحي وهو ظاهر و
باطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني
ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان
روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب
وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام
الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين
الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء
فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد
وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الرأي

وهو المحتمل للخطا يكون لغيره للتحرز عن الاول لقوله تعالى ان هو
الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور
بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لقوله
فاعتبروا ولحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأي في
نفش غنم القوم م نفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت
ليلا بلا راع روي ان غنم قوم رعت ليلا في زرع جماعة
فافسدته فتخاصموا عند داود م فحكم داود م بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان م وهو ابن احدى عشر
سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع
الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها
والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود
كهيئته يوم افسدت ثم يترادان فقال داود م القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود م
ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في
العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان م انه جعل الانتفاع
بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول
ملك المالك عن الغنم فاوجب على صاحب الغنم ان يعمل

في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان م ولقوله م ارأيت
لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث م روي ان الخثعمية قالت
يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال م
ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك
قالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل م وقوله ارأيت
لو تمضمضت الحديث م وروي عن عمر رضي الله عنه سأل
النبي م عن قبلة الصائم فقال م ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك م فهذا يحتمل في الحديثين انه م علم
بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا ليكون
اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم
وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص
م المراد بها العلل واذا وضح له لزم العمل ولانه شاور
اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى
بدر برأي ابي بكر رضي الله عنه م روي ان رسول الله م اتى
يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب
فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب

عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه
كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء
ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل
وحمزة من العباس ومكني من فلان نسيب لي فلنضرب اعناقهم
فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو الرأي عنده
فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ
وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد
لانهم نظروا الى ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم و
توبتهم وان فداءهم يتقوى على الجهاد في سبيل الله تعالى
وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم
واقل لشوكتهم ولما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا
عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الآية تأويل آخر نذكره في باب
الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اي مثل اخذ رسول الله
برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي
من ذلك ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب
ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ

وسعد بن عبادة وقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا و
طاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا
نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون
ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين
انعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤوا للصلح
اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار
على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه
لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي
الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء
لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي
الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة
الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل
بالرأي سهو لما ذكر في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل
بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما
يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له كان الاجتهاد وما يستند اليه

١٠٣

اختلف في انه عليه السلام قبل البعثة هل كان متعبدا بشرع ام لا والمختار انه كان متعبدا فقيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم
وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بشرع ما ثبت انه شرع منه وتوقف الغزالي ثم اختلف ايضا في انه عم
بعد البعثة هل كان متعبدا بشرع من قبله الا ما نسخ بدليله فقال انه متعبد به ما لم ينسخ به فعنيه الخلاف
فالمختار انه كان متعبدا به لقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس استدل به على وجوب القصاص في ديننا ولولا انه
متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بوجوب القصاص واجبا في دين بني اسرائيل ولقوله عم من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله اقم الصلاة لذكري وهي مقولة لموسى وسياقه يفيد الاستدلال اعترض عليه بان
شريعته ناسخة للشرائع واجيب بانها ناسخة لجميع الاحكام والا لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر بشريعتنا

وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى سهو
جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا
وحي يوحى فصل في شرائع من قبلنا تلزمنا
حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم
اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية
الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما ذكروا اسه وهو قوله
تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وقوله
كما كان في المكان اي كان في القرون الاولى لكل قوم نبي
ويتبعون كل واحد منهم دون الآخر وكل من الانبياء ع
مخصوص بالمكان المعين وما ذكروا ~~اه وهو قوله فبهداهم~~
~~اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه~~ م فذلك في اصول
الدين وعند البعض ما عرفنا على انه شريعة لنا لقوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والارث يكون ملكا
للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عم
ولقوله عم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في جميع حالات النسخ

ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا
لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص
الله تعالى علينا من غير انكار م فصل في تقليد الصحابي
رض يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب
اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو
ما لم نعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي رح لا يجب
التقليد لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع فبقي الاجتهاد وهم
وسائر المجتهدين سواء في العموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة
رض و عند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة
الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا
موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي
عم وكونهم خير القرون وعند الكرخي يجب التقليد فيما لا يدرك
بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والتقول
منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور

والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض لما ذكرنا م
من الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم فنأخذ بقولهم
م وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم
اي في الاجتهاد م ونجتهد كما اجتهدوا وهو حد الاقتداء
ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم م وايضا كل
ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما
التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة رض فهو كالصحابي
عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح
خالف عليا رض ورد شهادة الحسن رض وكان مذهب
علي رض قبول شهادة الولد لوالده م وابن عباس رض
رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد م وكان
مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل او هي الدية فرجع الى
فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة والله اعلم
بالصواب م باب البيان ويلحق بالكتاب
والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق
او غيره الثاني الضرورة والاول اما ان يكون بيانا
لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل م

والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية والاول ان كان معنى الكلام معلوما
لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل
الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير
يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا تغيره
فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير
البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف ما لا يطاق وهل يجوز
تأخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا
ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير
لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس لقوله عم فليكفر عن يمينه
الحديث جاء بروايتين احدهما من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا
ان النبي عم اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا
لما وجبت الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت
الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل
يمينه ولا يجب الكفارة م فظاهره انه لما جاء في كتاب الله تعالى

وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فعلت الكلام اذا كان
يعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر نا في
الشرط ٣ اي فيحصل مفهوم المخالفة ان الشرط وبجزاء كلام واحد
او جب الحكم على تقديره وهو ساكت عن غيره ٧ واختلف في
التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا
وعندنا لا بل يكون نسخا ٣ اي المتراخي لا يكون تخصيصا
بل يكون نسخا له في قصة البقرة ٣ اي قوله ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة
مخصوصة و قوله تعالى واهلك ٣ في قوله تعالى لنوح عم
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك و قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ٣ نقل انه لما نزل هذه
الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله عم وانت قلت ذلك
قال عم نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا
المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة ثم خصصنا
متراخيا ٣ اي خص الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى

واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله ثم بقوله
ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق
لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء وانه نسخ هذا و
الاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون
اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق
فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء
متصل و قوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق
عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع ٣
تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل قرابة فان اريد
الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الا من
سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك
لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد
اي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا
الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص
المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من اهل الذي لم يسبق
عليه القول والمراد بسبق القول هو ما وعد الله تعالى باهلاك

٧ ايمانا او الاهل ٣

الكفار

وقوله وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم
حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعينا بالمجاز
او التغليب فقال ان الذين سبقت ليدفع هذا الاحتمال
واصحابنا رح قالوا كل ما هو تغيير يصح متراخيا اتفاقا وما هو
تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص
بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرفت
ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان
ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل و
عندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موضحه اقول لا
فرق عند الشافعي رح بين التخصيص والاستثناء بناء على ان
العام يحتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تغييرا عنده لكن
الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل
فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال
ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو
متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل
والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه لكني لم افعل

كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع
يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل للمنقطع قسما فيه
لكني اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول
بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام
وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما يتناوله يخرج الاستثناء
المستغرق بالا واخواتها يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن
ساير التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو اجود
من ساير التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها
ان اراد حقيقة الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون
تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم
وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى
غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما
المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي
من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا و
الاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء
باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه
اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول

مجازا وهو غير مستعمل في الحدود وفي التعريف الذي ذكرته او كلام
قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب الصدر اذ لولاه لشمل
الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض
بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية
عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يخلو اما ان اطلق العشرة
على السبعة ففي قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا وهو كما قال ان
على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل بمعنى ان كلا منهما يبين
ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم
في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما
على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص
كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو
ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف
التخصيص في هذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة
لا آخره وهو ما قال مشايخنا رح ان الاستثناء عند الشافعي
يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة
ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم
بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في جواب عنه

ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ
لا يجوز ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص
لان المشركين او اخص منه نوعه كان الاسم واقعا
على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول
من قال ان المراد بالعشرة على عشرة اولا ثم اخرج ثلثة
بعد الحكم وهذا تناقض كلام وانكار بعد الاقرار لا اظنه
مذهب احد او قيل ثم نحكم على الباقي او اطلق عشرة
الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلثة
مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين
يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر
الكلام بعد الثنيا المستثنى ففي قوله على عشرة الا
ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام
بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال علي سبعة
وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على
المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة
فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج
الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة

فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط
لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات ثم الان على المذهب الاخير
يكون فيما اذا كان المستثنى منه عددا كالتخصيص بالعلم وفي
غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد
كما هو بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على
كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان
يكون على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له
عشرة الا ثلثة ونحو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء في
دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص
بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم
الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته
على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص
بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة بمنزلة
على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا و
غير صفة ثم وعلى المذهب الثاني اكثر من هذا اي المذهب
الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم
في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف

في نفي الحكم عما عداه ابهام لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض
ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم
الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب
الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى
والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية و
الاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم
وعلى المذهب الاخر يكون الاستثناء كالتخصيص بالعلم او الوصف
ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض
يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون
اكثر من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا
منطوقا ثم حجة اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم
مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما ان التكلم
الموجود عقلا واجماعا اي اجماع اهل العربية وهو عطف
على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع
على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك
لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض
يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية

الا النصف والتسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب
على نفي المذهب واثبات المذهب الثاني وهو المذهب
عنده ولما وجد به زيفا اورده على طريق الاشكال وبين
فساده وتوضيحه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو
المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف
يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف
المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية
من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى
نصفه ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف
هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم
يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو
المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا
حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي
هو قولهم قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول
هو البعض ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد اي
الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض فلان اللفظ
متناول الكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد

فيكون

فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي عن الدليل
على المذهب الاول ان العشرة هو جواب عن قوله ان وجوه
التكلم مع عدم الحكم في البعض شايع لفظ خاص للعدد المعين
لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء
كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم
هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه
بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله نحو
لا صلوة الا بطهور وهو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا
واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم
النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل واحد
قولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله واجماعهم وقوله
لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما
ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى
غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق
الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من
قولنا الصدر منتف عنه وقوله نحو لا صلوة الا بطهور نتكلم
بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا

فقلنا قولهم هو من الاثبات نفي بالعكس مجاز

واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوةً ملصقةً بطهور
فلو كان نفيا واثباتا و صلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة
وهي عامة بعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله
كل صلوة بطهور ثابتة وهو باطل لان الشرايط الاخر ان كانت
مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا هذا الكلام
يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة
غير جايزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد
والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الا
متعلقا بكل واحد واحد يلزم كل صلوة بالطهور جايزة معناه
كل واحد واحد من الصلوات غير جايزة في حال الا في حال
اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من
الصلوة جايزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله
لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في
فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة واوردتم
للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله
لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم
انه يلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون

ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء
من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جايزة وهذا حق
قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي في قوله لا اجالس
الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء
ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما
لا يدخل في التحليف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يجوز
له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم بهذا الطريق لا لان
الاستثناء من النفي اثبات اما في قوله لا صلوة الا بطهور
كل صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لا انه محكوم
عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل
على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء
في باب القياس ان الفرق بين الشيئين في الحكم بطريق
الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة خالية
عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو
كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة
للطهور علة للجملة الاثباتية فيقع بعموم العلة وقوله وما
كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء هو كقوله وما كان له

ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه توجب
اذن الشرع به وهو لا يجوز اذ اذن الشرع بالقتل الخطأ
لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا تجب فيه
الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا
دليل تفردت بايراده وهو اقوى دليل على هذا المذهب
وانت خبير بانهم حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع
فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد
جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد
توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقيدتهم
وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى
اشارة على الثالث اي على المذهب الثالث وهو ان
الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده
تعالى يثبت على هذا المذهب الثالث بطريق الاشارة لانه
لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي
يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر و
الا لما اخرج عنه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير
وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذ

وجوده

وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان
ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة لا لان وذلك
لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون تخصيصا
بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة
للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة كما قيل
عليه اي على المذهب الاخير هذا دليل ثان اول لابن الحاجب
على نفي المذهب الاخير فانه لم يعهد في العربية لفظ مركب من
ثلاثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ
مركب من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب وبسطه في
اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه
مطابق لمعنى السبعة مثلا المعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع
كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وضعا
كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي
كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التفريقية والنحوية
ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب
من ثلث كلمات مع انه غير ممنوع نحو تأبط شرا وبرق نحره
نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلاثة العبد واللام ورحمن

لكن من الاوضاع الكلية لانا نعلم انه لم يوجد في العربية ان معنى
المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان
من له يد في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات
الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة
فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام
الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وامثال
ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو لي عبد الله فانه مركب
من ثلاثة والاعراب في وسطه وهذا هو المذهب المشهور
من علمائنا رحمهم وبعضهم اي بعض مشايخنا رحمهم الله
كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة
رحمهم الله جعلوا الاستثناء الغير العددي في التام بحكم
الوضع اي المذهب الثالث وهو انه اخراج قبل الحكم ثم
حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان
اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف
وهم لا يقولون به بل يشبهون الاستثناء بالغاية اعلم انهم
لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات
الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هو

وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان
الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف
فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند
هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده
تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث
وانهم يشبهون الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد
الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول
لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة
فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثالث
بحكم الوضع وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء
وضع لنفي التشريك والتخصيص يتوهم منه ولما قال اهل اللغة
انه اخراج وتكلم بالباقي من النفي اثبات وبالعكس فيكون
اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا
بالاشارة ومن العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في
ان كان لي الا مائة فعبدي حر ولم يملك الا خمسين لا يحنث
فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة
فلا يشترط وجود المائة ولو قال لفلان علي عشرة الا ثلثة

لا يلزمه شيء فكأنه قال له علي سبعة — مسئلة شرط الاستثناء
ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف
في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكّل بالخصومة غير جائز
الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه
من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض
الوكالة فالاستثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة
ويصح عند محمد رح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول
الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان
تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة
فعلى هذا يصح موصولا ولو قال غير جائز الانكار فانه على
الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رح وهو ان الخصومة
يشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رح استثناء الانكار
ولا يتاتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد رح وهو ان استثناء
الاقرار بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء
الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي
يوسف رح فلا يصح هذا الاستثناء الا للدليل الذي ذكر
في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه

قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة والخصومة هي الانكار فقط
فلا يكون استثناء الانكار منها متصلا اما خطر ببالهم — مسئلة
الاستثناء متصل وهو الاصل والثاني منقطع والثاني مجاز فان قيل قسمتم
الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولكم والثاني مجاز
قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على
معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز
وقد اورد اصحابنا رح قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة
الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج بعض حكم
المستثنى منه بالمعنى المذكور وههنا ليس كذلك لان حكم
الصدر ان من قذف فهو فاسق ثم ههنا لا يخرج
هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده
اصحابنا رح من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي
ذكره فخر الاسلام رح في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام
الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا
نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله
اولئك الذين يرمون وانهم الفاسقون حكم المستثنى منه
ولا شك ان الذوات التائبين داخلون في المستثنى منه

في المستثنى منه وهم اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه
وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا وزيد داخل
في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه
حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان
الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور
يعني ان الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء
والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير
مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما
ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا
فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان
من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج
عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا
بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله
تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله
ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل
في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة
لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور مسئلة

169

الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا رح قيدوه بلفظه او بما يساويه
نحو عبيدي احرار الا عبيدي والا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ
يكون اخص منه في المفهوم لكن يساويه في الوجود يصح نحو
عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم مسئلة
اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف
الى الكل عند الشافعي رح وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به
وانفصاله عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة
فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم فحمل الاستثناء
او صرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد
لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وارد على سبيل الجزاء
بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة
بلفظ الاخبار ثم اي صرف الشافعي رح الاستثناء الى الكل
في آية القذف قطع الشافعي رح قوله ولا تقبلوا عن
قوله تعالى فاجلدوا حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد و
جعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم
جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا والى قوله واولئك
لا الى قوله فاجلدوا لان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم لكن

لا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظاهر فمذهب الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع ومذهب ابي حنيفة انه ظاهر في العود الى الاخيرة

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا واصلحوا من بعد ذلك فان الله غفور رحيم

قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة
في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله
واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما
اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك هم الفاسقون
لانها بطريق الاخبار والاستثناء منصرف الى واولئك هم ومن اقسام
بيان التغيير الشرط وقد مر تمامه في فصل مفهوم المخالفة والفرق
بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد
بالف الا نصفه فعنده انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم
بالباقي فكأنه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي
نصفه يقع على النصف بخمسمائة وكأنه يدخل في البيع لفائدة
تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يتعدد بعد الشرط لانه يتبع شيئا من
شيئين

فصل في بيان التبديل وهو النسخ

والبحث فيه في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ
والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه
ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت
كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم
الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني

يكون

يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه لان
المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع
خلافا لليهود وعليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا
وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهو ابو مسلم ان كان
المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عم وتلك
الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا
لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة
الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان
موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد صلعم واوجب الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا
ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية
ثم اما النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى
عم ان لا نسخ لشريعته فقلنا هذه الدعوى غير صحيح لوجود التحريف
ثم واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا
عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب
ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عم وحل الجزء اي حواء لهم

لم ينكره احد لم ينسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء و
انما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم ان البقاء
بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه
يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عم حجة الا وقت نزوله
فاما بعده فلا ويجاب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذه
الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل
على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض (رفع)
المذكور اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون
الشيء مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء
وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه
في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء
بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا رحمهم الله
فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عم حجة الا في حالة
نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن
النبي عم لان بوفاته عم ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرايع
التي قبض النبي عم عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي

عن هذا النظر جوابان احدهما انا نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب (ب)
حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما نزل
حكم على النبي عم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب
وقد علم انه لم ينزل (تغييره) فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما
انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض (رفع)
المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان
واحد لان النص الاول حكمه موقت فاذا نزل الناسخ
لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه
لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا
يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء
بالاستصحاب [illegible] وفي هذا حكمة بالغة وهي كالاحياء ثم الاماتة
وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم
ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية
مثل وجود [illegible] الله وامثالهما وما يجري مجراهما كالامور
الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او
المستقبلة نحو [illegible] الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية
[illegible]

ثم هذا الحكم اما ان لحقه تأبيد نصًا كقوله وجاعل الذين اتبعوك الآية
وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها النبي عم فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او
توقيت عطف على قوله تأبيد يعني قوله اما ان لحقه تأبيد فان
النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقًا عنهما اي عن التأبيد
والتوقيت فهو الذي يجري فيه النسخ هذا فقط وانما شرط
التمكن من الاعتقاد كافيًا لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا
وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل
حصوله يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل وذلك لانه يمكن
ان يكون المقصود الاعتقاد فقط والاعتقاد والعمل جميعًا
وههنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد
اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كلمة الشهادة
وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فانه
يحتمل ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها
وذبح ابراهيم عم من هذا القبيل اي من قبيل النسخ
قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف

لا يكون نسخًا بل ان الاستخلاف لا يكون الا بعد تقرر الاول على ما كان
وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء
حرم الاول فيكون نسخًا هذا اشكال على مذهب من يقول
ان ذبح ابراهيم عم ليس بنسخ قلنا لما قام الفداء مقام على خلاف
الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس
على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عم يكون
باب السنة لانه منوط ببيان الشرايع وان كان بعده
فلا نسخ بعده فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او
السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي
رح لا يجوز الاخيران لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها دليل
على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون
الكتاب وقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
وقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
تعالى الحديث ولانه يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي
لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه
فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة
يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب

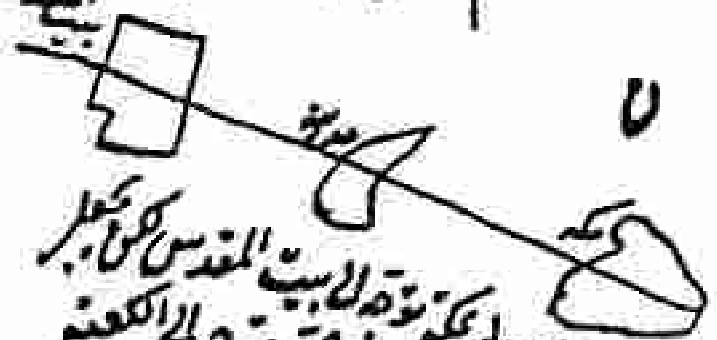
نسخ الكتاب بالكتاب مثل آيات المسالمة وهي اكثر من مائة آية
باية القتال ونسخ السنة بالسنة مثل النهي عن زيارة
القبور نسخ بقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
ونسخ الكتاب بالسنة مثل [illegible]
[illegible] ونسخ السنة بالكتاب مثل نسخ التوجه
الى بيت المقدس بقوله فول وجهك الآية

مطلب الناسخ

يقول كذبه ربه فلا يصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض
اصحابنا رحمهم الله تعالى على جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى
للوالدين والاقربين في اول الآية قوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف الآية بقوله عم لا وصية لوارث
وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن في الآية اول الآية قوله
تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا ثم نسخ بقوله عم الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اي ما ذكر
من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد
الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث منسوخة بآية
المواريث اذ في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق
كل منهم ولهذا اشار بقوله يوصيكم الله وقال عم ان الله
تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل
على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رض قال ان
الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله فامسكوهن

نسخ

لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في
كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما
احتج بعض اصحابنا رح على جواز نسخ الكتاب بالسنة
اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على المطلوب فقال عم والحجة انه
عم حين كان بمكة صلى الى الكعبة وبعدما قدم المدينة تحول
الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ
بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب هو اعلم
انه عم لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا ندري انه كان
بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى
بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل
بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متحقق به اما نسخ
الكتاب بالسنة ففي جزئيات التعقبة فمشكوك فيه وحديث
عائشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قولها وقالت
عائشة رض ما قبض رسول الله صلعم حتى اباح الله تعالى له من
النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل



لكن الناسخ من تقدم لولا انه بعث مبينا فجاز له بيان مدة
حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو
مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله تعالى نأت بخير اي فيما يرجع
الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ
حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان ثم اي ان سلم ان المراد بالخيرية من
حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة
بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة
في اثبات الحكم مثلان وان كان الكتاب راجحا في النظم بان نظمه
معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس
ذلك من تلقاء نفسه كقوله ان هو الا وحي يوحى فلما ليس نسخ
الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوه على كتاب
الله تعالى اذا اشكل تاريخه اولم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب
بدليل سياق الحديث وهو قوله عم تكثر لكم الاحاديث من
بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن
ان الكل من عند الله تعالى ومن هو مكذب يطعن في الكل

ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عم
وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ
الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة
ما روت عائشة رض ما قبض النبي عم حتى اباح الله تعالى له من النساء
ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب كنسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله
تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة
قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث
مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام
كان من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم
حتما وعند البعض لا يجوز الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت
بخير الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب
مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور
لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل
يشترط التواتر وخبر الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ
فهو اما الحكم والتلاوة معا فانهما قد يرفعان بموت العلماء
او بالانساء كصحف ابراهيم عم والانساء كان للقران

في زمن النبي عم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص مع
حكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية
الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما ونسخ قرأة
ابن مسعود رض وهو ثلاثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولانه
حكمه اي حكم النص علي قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر
بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز
ان ينسخ احدهما دون الاخر واما نسخ الحكم عطف على قوله
واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ثم اختلفوا ان الزيادة
على النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة ركعة مثلا
على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم
المخالفة كما لو قال في السائمة زكوة بعد قوله في السائمة وهي
نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب
استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة
اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان في الزيادة

على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة
نسخ عند ابي حنيفة رح فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة
بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رح بناء على
انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رح لا مطلقا و
قيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو
اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر
وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلاثة بعد ما كان
في الاثنين كالشاهد واليمين فكان في الكتاب التخيير بين
الاثنين بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي
امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي لكن الاخيرين لا
يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد
هنا ثلاثة امثلة فالاول وهو زيادة ركعة في الفجر وهذا
المثال يستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتي به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين
في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا
التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتي به كما قبل الزيادة يجب الا

وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين
الصورتين ان لم تقع الزيادة كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوقوف
في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين وذكر في المحصول
واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه
لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان ذلك الشيء المبدل
حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا يجوز ان يكون عدما اصليا فلنا
ان زيادة الجزء واما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب
واحدا او واحدا او اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء
زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على
ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رح وتقريره ان
الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء او زيادة الشرط
واما زيادة الجزء فانما يكون بثلثة امور الاول التخيير في
اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع
حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة
بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك
احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة

ههنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل
وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد
من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك
الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام
شرعية ثم قال واحرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم
شرعي لانها انما تثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنها والاصل
عدمه اي قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم
يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة
الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذ لم يكن شيء
آخر خلفا عن ذلك الواجب اما اذا كان شيء آخر خلفا
عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة
تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل
حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك
الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا
ثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا
بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين
ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين اي لاجل ان حرمة ترك

برفعها التخيير ليست بحكم شرعي يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد هذا تفريع على مذهب ابي الحسين فنقول الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين ثم قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه اي لا عدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فتكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما ثابتة لعدم الخلف واحكاهما وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان في المسح والنبيذ بخبر مشهور اي وان كان الاستخلاف

نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال ثم فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء ثم على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد ولا يزاد قيد الايمان على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم دفع تهمة انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وان لم يثبت الفرضية لانها لا يثبت بخبر الواحد عند فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما

وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل
هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في
الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة
فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم
تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان
قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح
الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة
التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رح جعل في الصلوة
واجبات ولم يجعل مثلها في الوضوء فلله دره ما ادق
نظره في احكام احكام الشريعة الغراء هو الذي اصلها ثابت
وفرعها في السماء فصل في بيان الضرورة وهو
اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب
وكذا تنصيص المضارب ٢ اذا بين نصيب الباقي لرب
المال قياسا واستحسانا ٣ وكذا نصيب رب المال
استحسانا للشركة في صدر الكلام ٣ اي اذا بين
نصيب الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا

لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد
بخلاف رب المال فانه يستحق الربح لان الربح نماء
ملكه فيكون له اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح
للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس
واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن ٢ والثاني ما
يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير
امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة
كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد
المغرور ٣ روي ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولد
ثم استحقت برد الجارية على المستحق وبرد قيمة الولد والعقر
وكان يشاور على الصحابة رض ولم يرده
احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت متقومة لما سكت
عن الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء
بما لموسي عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا اي
التي توجب الحياء ٣ وكذا النكول جعل بيانا اي جعل
اقرارا لحال في الناكل مع هو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو
اليمين مع القدرة عليها فدل ذلك الامتناع على اقراره

بالمدعي لانه لا يبطل بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه
الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة
ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا
في دعواه م والثالث ما جعل بيانا بضرورة دفع الغرور
كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا
دفعا للغرور عن الناس م وكذا سكوت الشفيع
جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري
عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف
ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا م والرابع ما
ثبت بضرورة الكلام كقوله علي مائة ودرهم ومائة و
دينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعند
الشافعي رح المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب
ومائة وشاة ولنا ان حذف المعطوف عليه في العدد
عادة متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم
ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر عليه ولكنه بخلاف
العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة [illegible]
فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر

بعد

بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب فان الاخير بيان
المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم
والدينار والقفيز يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد ولجامعة
كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم
قياسا على قوله علي مائة وثلاثة اثواب اما اذا كان بعد المائة
شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد
لا يجعل بيانا للمائة م الركن الثالث في الاجماع وهو
اتفاق المجتهدين من امة محمد صلعم في عصر على حكم شرعي م بعض
العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على
امر ليعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية و
اما غير دينية كالحكم بان الشمس نيرة فان وقع الاتفاق
على هذا او لم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كافرا
بل يكون جاهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا اما الاحكام
الدينية فاما ان تكون عقلية او غير عقلية والمراد
بالشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا
خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس
او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر حسيا

ماضيا

فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص
بانه مجتهد كم ولا تنزلة الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبار
وان كان امرا حسيا مستقلا كامور الآخرة من اشراط الساعة
مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على الغيبات
كالنبي مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك
الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث
انه منقول عمن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول
وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان تيقن ان يكون بالعقل فالعقل
يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات
فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية و
البحث ههنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه
ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعلمهم به والرخصة ان يتكلم
البعض او يعمل به ويسكت الباقون بعد بلوغ ذلك اليهم و
مضي مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر
رضه شاور الصحابة رضه في مال فضل عنده وعلي رضه ساكت
حتى سأله وروي حديثا في قسمة الفضل بالاتفاق وعمر
الصحابة رضه وذلك اشار بعض الصحابة رضه بتأخير القسمة

والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضه ساكت حتى سأله فقال
ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل
عمر رضه بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه
وجوز علي رضه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم و
شاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي
رضه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته
تسليما وروي ان عمر رضه ضرب امرأة لجناية فاسقطت
الجنين فشاور الصحابة رضه فقالوا لا غرم عليك فانك
مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضه ساكت فلما سأله
قال ارى عليكم الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس
ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته وذكر
الامام سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت
على قول عامة الصحابة رضه باطل عند ابن عباس رضه وهو يدخل
النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او
لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة
من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس رضه للزوج
النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهو
واحد

او احد ابنه وقعت في نوبة عمر ره فاشار العباس ره الى ان
تقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس ره
صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل
عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا وقيل هلا قلت ذلك
في عهد عمر ره قال كنت صبيا وكان عمر ره رجلا مهيبا فهبته
وقد يكون للتامل وغيره اي يكون السكوت للتامل وغيره من
الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر
غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم
ولما كان الحكم عنده خفيا فالسكوت حرام والصحابة ره
لا يتهمون بذلك واما سكوت علي ره فيمكن حمله على ان ما
افتوا به من امساك المال كان افضل عنده وعدم الغرم
عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان التعجيل
اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية
لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم
ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطاء السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت جائز وذلك الى اخر المجلس تعظيما للفتيا
وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول

اشهر من ان يخفى على عمر ره وكان عمر ره الين للحق وان صح
فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه
فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون
شيطانا اخرس بسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة
عليه وكان ابن عباس ره انما اعتذر عن الكف عن المناظرة
التي لم يكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التامل لم يرد
الشبهة التي ذكرت بقوله اي ان السكوت قد يكون للتامل يكون
مسئلة اذا اختلف الصحابة ره في قولين اجماعا
على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة ره فكذا عند بعض
مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة ره اذ لا يجوز ان ينطبق
بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها
فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالا
بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة
فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا
فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند ش فهي الطعم
مع الجنس وعند مالك ره الطعم والادخار مع الجنس فالقول

بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث في المسئلتين و
عند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين
فالقول بثلث الكل في احدیهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح في العيوب الخمسة
فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت
في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به
احد ويعبر عن هذا العدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من
غير السبيلين فعند البعض ينقض الوضوء فقط وعند
البعض ينقض الاعضاء الاربعة فقط فشمول العدم وشمول
الوجود ثالث لم يقل به احد وفي ايضا الخارج من غير السبيلين
ناقض عندنا لا المس للمرأة وعند الشافعي المس ناقض لا الخارج
فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به احد وقال البعض
المتأخرين الحق التفصيل وهو ان القول الثالث ان
استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول
الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
منتف اجماعا اما الاول فلان الواجب ابعد الاجلين واما ان

وضع

وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا كما في الاشتراك وهو عدم
الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين
واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني في الامثلة الاخر فانه ليس
في كل صورة الا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا لزم
ان كل مجتهد واخر صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه
في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود
الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة رح وافقه
في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده
ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل
مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود فلثبوت
الثاني واما عنده فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهد
وافق بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض
في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم
القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه
الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحجاب الحق فيه وكيف
والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم فيكون معقولا في
هذا الغرض لكانه يناقض الوجوب في المحل ان الوجوب

لا يخفى من ان يكون نافيا اولا فان كان نافيا في الحلي قياسا والا فلم
ان لم يكن نافيا في الصغار يكون نافيا في الحلي اذ لو لم يثبت يلزم العدم
في الصغار مع العدم في الحلي وهو منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية
الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي رح فانه لو لم
يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي
اما اذا لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل
الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان كان
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان
القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا
والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم
لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة
كما في مسئلة العدة وتوريث الجد واما في مجموع المسئلتين
ففي مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين احد الشمولين
ثابت وهو ثلث الكل في كليتهما فثلث الكل في احدهما وثلث الباقي
دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي
مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة
اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي

والصغار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفا
الحبل المذكور مبطل للاجماع فالشأن في تمييز صورة يلزم فيها
بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط و
هو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد
وهو من الاحكام الشرعية فيكون القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف
فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد
اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين
يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد
لا يحجب وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة الربوا
فعلية القدر مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي
ولو جعل مفهوم احد الامرين واحد الامرين امرا واحدا
فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري
ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج
من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء
او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي
وهو وجوب التطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير لو

وان لم يكونا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد

او الطعم مع الجنس عند الشافعي

مذهب مالك وهو الطعم والادخار مع الجنس

هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول
بان اللمس من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان
كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق
ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول
الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان
المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر
بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت
امرأة ان زوجها الغايب مات فتزوجت وولدت
في الزوج الثاني فولد فعندنا يثبت نسب الولد الاول من الزوج
الاول وعند الشافعي من الآخر فثبوته من كليهما وعدم
الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة
الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت
عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند
البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا
منهما ناقض وليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع
فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رح
في مسئلة المس ولقول الشافعي رح في مسئلة الخروج

وليس في شيء منهما مخالفة للاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا
كان يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس في قول ابي
حنيفة رح وعكسه في قول الشافعي فهما لا يشتركان في
امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا كما فعله ولو قيل اشتركا
في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة
لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس
فالقول بجوازها خلاف الاجماع فنقول لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا
لان الحكم عندنا انها لا يجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي انها لا يجوز
للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر
فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطيا في الخروج مصيبا في المس
والشافعي يكون مخطيا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس
من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا في الآخر واما
ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض
العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل واما
الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت
شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول

وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون
الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار
البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رح لكل واحد
منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف
الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم مشترك في حكم واحد
شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند
عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع
الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج و
الزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما
شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينها لم يعهد حكما
شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احد فيها
مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما كجواز
النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجواز كليهما
عند ابي حنيفة فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما
او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح
والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رح دون
الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها

بكليهما / في العدم / بقوله / [illegible]

بالتعصب

فالقول بافادتهما الملك او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف
الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني ففي اهلية
من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة
فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة
يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق ويسقط
عدالته بالتعصب او السفه وكذا المجنون اعلم ان البدعة
لا تخلو من احد الامرين واما سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح
ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن
واو كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف
للعقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي
الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فيما لا يحتاج
الى الرأي كنقل القرآن وامهات الشرائع دخول مع
الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على
نوعين احدهما اجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد
يفيد القطع والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند
الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن
وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد

اشارة الى الامور المذكورة في اول الاجماع بقوله والبحث هنا اهل الاجماع والامور الاربعة ركنه،

الى ان كان ... اهل القبلة ... لان التابعة للكفار ... الشهود لا بالعقة

عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على الميل الى الجانب

لف

كالصلوات والصوم والحج وغير ذلك،

يفيد قطعية الحكم ان سند الاجماع

اما التعصب

اشتهر

ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او يخالف آخر في عهد آخر لا
يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي
بدونه وليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر جاحد بل لا يحكم لاحد من الخواص والعوام المخالفة
حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة
لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول عم
لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عم ان
طيبة تنفي خبثها وان الخطأ خبث ثم الان هذه الامور زائدة
على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء
منها وعند البعض لا يشترط الاتفاق الكلي بل الاكثر كاف
لقوله عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع
الامة حتى لو خالف احد منهم لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة
والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة
المسلمين في حق هو منه مطلقة وهو المراد بالامة المطلقة اهل السنة
والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عم واصحابه دون اهل
البدع واما الثالث ففي شروط انقراض العصر فليس بشرط
عندنا وعند الشافعي يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال

رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع
البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط العصر
كون نحو مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم
مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه
لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل
العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل
نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكره لعلمهم
ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون احد
معذورا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى
الدليل اي يكون الدليل معذورا بشرائطه وحججه ولكن لا يكون موصلا
الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد بتضليل الصحابة
المعنى الاول لا نم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام
كل واحد منهم الدليل معذورا بشرائطه لا يكون واحد منهم ضالا
ولا مخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم
على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الان دليلا لانه
حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل

على ان الدليل لم يكن قبل ذلك معروفا بشرايطه فلا يكون
تفضيلا بالنظر الى الدليل وان ارادوا المعنى الثالث فلا نم ان تفضيل
بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل التفضيل كلهم بالنظر الى
الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا
تتعداهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى
الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا
بالتفضيل التفضيل بالنسبة الى الدليل غير لازم لان دليلهم
كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث
الاجماع وان ارادوا التفضيل بالنسبة الى الواقع فلا نم
امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف
في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع
والى علم الله تعالى مخطئ وفاسد واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت
الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل
المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة
والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة
فائدة ثم اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم

وساءت

وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه
الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل
المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها
تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه
الى المشاقة فائدة وكان الكلام ركيكا كما لو قال من
يشاقق الرسول وياكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل
المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل
واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب
اتباع سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عم
لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول
عم ويكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه
وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين
احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم اذ لو كان كذلك كان ما
اتى به النبي عم غير سبيل المؤمنين [illegible] كما جاء في
به النبي عم ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان نشترط
لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم
نشترط ففي عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع ففي حال

الاتفاق

او لان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين
مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فما اتى به النبي يكون غير سبيل
المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل
المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق
عليه انه عينه لان من له عشر دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي
غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال
على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ما اتى به النبي عم
عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف
عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل
المؤمنين وهذه المغايرة كافية لصحة العطف كقوله تعالى
واطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين
اطاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول
فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم
خير امة الاية والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه لانه لو لم
يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه
قد وصفهم بقوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر

فاذا اجمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا
عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة
ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين
الافراط والتفريط فان رؤوس الفضائل الحكمة والعفة و
الشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة
بين الجربزة والغباوة فهو متوسط اي ينتهي القوة العقلية
الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب
الا يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر
في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر و
السير بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة
والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين
بين الخلاعة والجمود والشجاعة تهذيب القوة الغضبية
وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يجب فيها التوسط
لان النفس الحيوانية هي مركب الروح الانسانية فلا بد
من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد لتوقع
ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة

فلهذا افتقر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط
المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل ع وقوله عم لا تجتمع
امتي على الضلالة وقوله عم ما رآه المؤمنون حسنا فهو حسن
عند الله فهذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة كقوله
ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من
الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة ليست بقوية
وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم
والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلايل
الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول
فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق
عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل
حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا
يقينا هي المتواترات والمجربات لان الناس اذا
اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على
الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في
المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بها ان لم
يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين

في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا
في اعتقادهم الا انه خطا فهو قدح في التحقيق بحيث لم ينبه عليه احد
من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب
ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا حكم القوم بتلك ليس معناه
الا انه مما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا
والاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان
توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع
الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله
من غير وجوب باطل الا ان قلت لم لا يجوز ان واحدا
من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم
الناس كما نشاهد من الرسوم والعادات قلت كلا منع في ان
يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد ذلك على
ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يتبعهم الناس على ترك
الرسوم بل رفضوها وما تم حد اعتقد المسوخي تجديده
وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية
ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم
في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عم فانه خاتم النبيين

فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك
ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث
الواقعة قليلة في غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي
الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من
ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان
استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك
العصر قبوله فان اتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد
ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق
الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب
اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف
على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله
فان اتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا
وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فان اولي الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر
لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا

مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم
والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا
سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال
فائدة فيجب على الناس الطاعة في ذلك العصر وكذا بعده
لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم
يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف
الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا
قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من
زكاها على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لا سيما
عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرقة بالعلم والعمل
وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم
على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه
قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانهم
وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك
لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء القائلون
المجتهدون الكثيرون في غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم
على الكذب فذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية

عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار
كأن كل واحد قال انه وصل اليّ من الكتاب والسنة ما يدل
على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة
وحاصله انا نعلم ان الاجماع الذي ندعي انه حجة احق الاجماعات
فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقالوا اجماع العترة
حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لابد من اتفاق جميع المجتهدين
حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فاذ لنهم تدل على مطلوبنا
والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عم يد الله على الجماعة
وقوله عم من خرج عن الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية
وقوله عم عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة
الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني
والله اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من
بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه
خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه فمن مثل هذا الاجماع يجوز التبدل
في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع
واحد منهم اجماع مختلف فيه اتفاقا وكذا العكس ثم ذكر السند
والقائل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا

وعند البعض لابد من قطعي قلنا بكون الاجماع حجة لغوا وكونه حجة
ليس من الاصل فيقبل دليله بل العينية كرامة لهذه الامة واما الناقل
فكما ذكرنا في نقل السنة الركن الرابع في القياس
وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد
اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل
المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية تقتضي
ان لا يبقى الحكم للاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح
الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا يشعر بعدم بقائه في
الاصل بل يشعر ببقائه في الاصل وهو معناه اللغوي الا ترى
ان تعدية الفعل معناه ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق
بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر
ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا
فلا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا تمكن
الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون
باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة
النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين
دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركنا

القياس في اللغة التقدير والمساواة تقول قست النعل بالنعل

القياس

والتعدية حكمه فالقياس تبيين لان العلة في الاصل هذا ه
لثبت الحكم في الفرع ذكره فخر الاسلام رح ان العلة ركن القياس
والتعدية حكمه فان ركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت
بالشيء فالمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة
اي العلم بالعلة ثم التعدية اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة
في الاصل هذه الشيء ليثبت الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس
والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بعلة قاصرة
كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن
من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات
الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لابد ان تكون خارجة عن
المعلول وعلى اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة
بين الاصل والفرع في العلة كيف ثبت المساواة بينهما في الحكم
وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه مثبت له ابتداء اي
القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا
فاذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا الا ان القياس مثبت
الحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان
ان القياس مظهر لا مثبت م واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم

على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات
لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وحيث
كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة
من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب
م وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين و
المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد
القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء م وقوله
م فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا بهذا لفظ الحديث كذا
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا الى آخره م ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه
قال الله تعالى قل لا اجد اي فيشتغل العمل بالاصل وهو الاباحة
والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل باقيا
على الاباحة الاصلية م ولان الحكم حق الشارع وهو قادر
على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو نعرف
الضمير راجع الى الاثبات المذكور م في حقه تعالى ولانه

اي الحكم الشرعي طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل
للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير
الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف الوجوب ونحوهم
المتعلقات ونحوها فان العقل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق
العباد وهي تدرك بالحس او العقل فعقوله بخلاف الوجوب
جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس
والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس
فاجاب بالفرق المذكور وكذا الى العقلية اي يدرك
بالحس او العقل اما بالسمع او بمحاذات الكواكب ونحوهما
والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص
المتمسك به للقائسين وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية
وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي
ان تمسك به اهل صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية
نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا اي ردوا الشيء
الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل
الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت

لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز و
والتعدي تمام فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة
لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق
الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون
سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن
يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس
اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره
فاما ان سلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل
على القياس بطريق دلالة النص الذي سمي فحوى الخطاب و
طريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في
النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم
بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب
لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا
المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى
لا يكون اثبات القياس بالقياس ثم قال الله تعالى في سورة
الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله

فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية يثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظه لغة ودعي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس مع دلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ام نظره اي نظير القياس وانما اورد هذا النظر ههنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار بحسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد

ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله ثم الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهان فتكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر ربوا لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما تثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ رض اعطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عم لما بعث معاذا رض الى اليمن قال له بم تقضي يا معاذ قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله عم وقد روينا ما هو قياس عنه عليه السلام في اخر ركن السنة وهو قوله عم ارايت لو كان

فيه نظر لانا نحكم بوجود مكة وعدم جبل من ياقوت مع انه لا دليل عليهما الا ان الاصل في الموجود هو الوجود والاصل في المعدوم العدم حتى يظهر دليل العدم في الاول ودليل الوجود في الثاني

على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم
فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل
المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب فيه تبيانا
بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان
الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم
المقيس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين ذكر شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا
وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب
لفظا والحكم في المقيس موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان
شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل
بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه
واعتبار معناه في المقيس واما منكرو القياس فانهم عملوا بنظم
الكتاب فقط ولم يرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر
المكنونة في بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان
لكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين
دقائق التأويل لكشف قناع الاستتار عن جمال معاني
التنزيل وانكاره اي القياس من بني اسرائيل بناء على جهلهم

وتقصيرهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب
عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على
بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقوله
لا اجد ليس امرا به اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو
امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم
توجد حرمته فيما اوحي الى النبي عم يكون حلالا لقوله خلق لكم و
ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا في الارض
بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص وهو النص كاف
للعمل به جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف
في حقه تعالى باذنه ولا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك
بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فيه ذكرها

فصل

شرطه اي شرط القياس اعلم ان للقياس
اربعة شرائط وهي ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه
مخصوصا به اي بالاصل بنص آخر كشهادة خزيمة رض و
الاحكام المخصوصة بالنبي عم كتحليل تسع نسوة له وان لا يكون
اي حكم الاصل معدولا عن القياس وهذا هو الشرط
الثاني وهو اما بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات

او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم
اي العدول عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك
العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات
او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس عن طريقته
المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى
عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف
واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يقاس
الاكل خطاء على الاكل ناسيا او كتقوم المنافع في الاجارة
فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز
والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة
بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة
بقائها فالقياس يقتضي عدم تقومها كلها لا يبقى فاذا كان
تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع
في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما
شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد متعدد بقيود
كثيرة وهي منها ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب
والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره

اي الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع
ولو كان نص دال على الحكم المعدى او عدمه لا يطلق النص فلا تثبت
اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت
اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت
اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا
يراعي المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعي المعنى
كما في القارورة ونحوها لكن رعاية المعنى انما هي لاولوية لا لصحة
الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار المائع فيها
المعنى لاولويته وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ
كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا تطلق على
سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع لكن لا يجوز الجمع
مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا تعدي وضع العرب
وكذا الزنا للواطة ولا يقال الذمي اهل للظهار فيكون اهلا
للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل
هو للمسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي
بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذلك تعليل الربو بالطعم
فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل متغير

بعدم التساوي جنسا لو روعي التساوي لا يتبقى الا في الكيل
وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي
في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل و
العدديات ليست بكيلية والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا
ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الافطار ههنا تعدي
قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون
عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص هذا بيان
تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة
اليه وان كان مخالفا يبطل القياس في قوله ان كان فيه
قوله الى ان كان فيه فلا حاجة يبطل يرجع الى القياس وان لا
يغير اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يجوز
شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة
لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة
القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال على المؤجل
يخالف قوله عم الى اجل معلوم وايضا لم يتعد اي الشافعي
حكم الاصل هنا بيان انه في قياس جواز السلم الحال

على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص والثاني
ان الحكم لم يتعد كما هو في المقيس عليه بل صار غيره بنوع
تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا لان ادنى
الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليتمكن تحصيله فيه
وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم هذا ايضا قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل منه في هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالتعليل
مع عدم التساوي فيهما بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة
الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في
بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل
مغير للنص وكذلك دفع القيمة في الزكوة اي غيرتم النص
وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وغيره
مما دل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي
صرفها الى صنف واحد اي غيرتم النص الدال على صرفها
الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين الاية بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة
وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع

بل الكل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء
التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع حاجة
الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج
الى غيرها وقد قلنا عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة
هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة
فالتعليل بالحاجة في الصور ثبت مغير لحكم النص وفي جواز
غير لفظ تكبيرة الافتتاح اي تغيير وهو قوله تعالى وربك
فكبر فان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان نحو الله
اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي تغيير النص
وهو قوله عم الا طهورهم قلنا المراد التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله
الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية
بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير ولا نم انه يعم القليل
والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل
حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فيقتل
حيوان لا يقتل ~~حيوان بقتل~~ بالسكين كالنمل والبرغوث
لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا بعينه

وليس كذلك فان الصدقة حلت لنا وسببها ضرورة دفع
الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة اي انما كان
التعليل في دفع القيمة تغيير النص اذا كان الاصل وهو الشاة
مثلا واجبا للفقير بعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة
محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط
حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد
ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء
مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة
من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الا داء الا بالاستبدال فيكون
مقتضيا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة
ثم يامر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا
بالاستبدال فكذا ههنا فيثبت هناك حكمان جواز
الاستبدال وصلاحية عين الشاة بان يكون مصروفة
الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني
المستفاد من قوله في خمس من الابل السائمة شاة
فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت
لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية

فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير لحاجته
يكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع لهذا الحكم
وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص
لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في
حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رح
فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا
فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء
اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة
فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة
تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عم الصدقة تقع في كف
الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير
تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف
اي صلاحية المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله
ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف
الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير
يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير
يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا ونحوه

حكما شرعيا جزما فصار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور ونحو قوله ان
الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروفا الى الفقير يعني
ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه بغير اذنه
وهذه المسئلة مع هذه العبارة من مشكلات كتب اصحابنا رحمهم الله
في الاصول ثم وذكر الاصناف لعد المصارف يعني ان قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك
فيلزم دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست
للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع
لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد
الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع كان الجمع مستغرقا
فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد
اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع
الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب
الشافعي رح واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس
فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان
يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب
التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف ثم والتكبير

لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظا اخر يكون نحو معنى المنصوص
اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث
الالهية والكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء هي صفة
لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول
ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل
بمعنى اكبر لكنا نقول قوله وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر
الكبير لانه لو قيل وربك قل الله الكبير لا يفيد معنى معناه وربك
فعظم اى قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا
بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس فيه وسع العبد اثبات
ذلك المعنى بل فيه وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات
المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض
صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس
واحد واذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون
في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع
القيم وانما ذكره ههنا لان فيه نحو مسئلة التكبير معنى مشتركا
وهو كونهما في معنى المنصوص فمجازه سلك واحد استعمال
الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها والله اعلم انه ان

ان اورد الاستنجاء على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقولهم
الطهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان
اورد على قوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد وجوابه
ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات الا ان من القى الثوب النجس
او قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو
كان استعماله بالذات لم يسقط بدون العذر كلقي الواجب
ازالة العين النجسة هو انما الاير في الحدث بسائر المايعات
لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان
ازالته معقولة ولا يفترقان بل زمها امر غير معقول وفقا للحرج
فهو ان لا يتنجس كلما يتصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول
به كلا بها وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث
فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقول وجب النية كالتيمم
قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة ثم فصل العلة
قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة
فقال البعض هي المعرف اى ما يكون دالا على وجود الحكم
وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في
الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا تدخل العلامة

في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان
الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء و
القصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم
الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة م وقيل
المؤثرة وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان بعض الناس
عرفوا العلة بالمؤثرة والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس
للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر
بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات
لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا
ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله القديم فان ايجاب الله تعالى قديم و
الوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر
في الايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك
مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر
بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق
في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل
العقلية والشرعية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك
وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات

مثال العقلية

بان خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة
لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية
مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب
ذلك الشيء فيخلق الله الاحراق عقيب مماسة النار
لا انها مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فانه يحكم
انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب
وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات
بخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف في الكلام الا
ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب
في حقنا لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة
فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت
باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب
وهذا معنى كونها مؤثرة م وقيل الباعث لا على سبيل
الايجاب ش بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني
ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كالمفعول له في قولك ضربتك
لاكرامك الاكرام باعث على الضرب والقتل العمد باعث
للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله

لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب
على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب
على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في
شرعية الحكم فهو تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد
من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم
على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل
العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى
من جلب نفع اي الى العباد او دفع ضر اي عن العباد وهذا
مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان
الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة فانها ابعد عن
الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعث الانبياء
لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل
فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون وقوله وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك
كثيرة في القران ودال على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض
اصلا يلزم العبث ويستلزم انه ان فعل لغرض فان لم يكن
حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان

اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه
انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع
الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد و
عدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا له
الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح فان لم يستويا
بالنسبة يكون فعله اولى به فيلزم الاستكمال اقول هذا
الجواب غير مرضي لانا لا نم انه ان استويا بالنسبة اليه
لا يكون غرضا ولعبا ولا نم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز
ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون
العلة هكذا يسمى مناسبة اي كونها بحيث تجلب النفع
الى العباد وتدفع الضر عنهم يسمى مناسبة والوصف
المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضرا وقد قال القاضي
الامام ابو زيد رح المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي
اما مصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فان كون
المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة
والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما

ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين
والعقل فبذن الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص
والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف
المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب
مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما ما يحتاج اليها كما في
تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية
التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه
المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت
الكفو لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها
بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها
وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم
انه مناسب ثم اذا تامل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان
بيعها فمن حيث انها خسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي
الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا
لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر لكل فرد
لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فتضاف الحكم الى وصف
ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب

وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد ان
ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب
كالسفر مع المشقة فهي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر وانما
يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان
تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر
فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون
محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وهنا ابحاث
الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل
كما قال عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين و
الطوافات عليكم فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل
وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب
بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال
وبالبعض يحتمل انه معللة بكل وصف الا المانع لان كل وصف
صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية
جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي
نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته
لا انه داع بل الداعي على الحكم هو العلة والتعليل م

ليس المراد ان المشقة م
ودفع الضرر م
وعند البعض م

لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله ان النص موجب
بصيغته اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في
الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل
لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي رحمه الله
ثم جعله علة لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها
قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد من
ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص
معلل في الحال لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة ه
المعللة نظيره في حديث الربوا ان صوكه يدا بيد يوجب
التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لا يشترط تعيين
احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه نهى
عن بيع الكالي بالكالي بشرط تعيين الآخر احترازا عن
شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا
هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه
اجماعا وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام بالطعام
فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل
ايضا لانه اثبت حكمه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض

وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين
منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير نسيئة
فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل
هذا ما قالوه واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا
النص معللا في الحال في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف
على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض
التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا
بانا انما نشترط في العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع
اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس
هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير الا وان يثبت كون هذا
هذا النص من النصوص المعللة لانه لما ثبت اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه يثبت
ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة
وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب
والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما حتى يجب
الزكوة في الحلي وللربوا عنده وعارضا كالكيل للحنطة فان
الكيل بلازم حب الحنطة والشعير فانهما قد يباعان

وزنا م وحكما وخفيا اسم على ما يتقدم واسما اي اسم جنس كقوله
ع م في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهنا اسم هو وصف
عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض م وحكما
كقوله ع م ارأيت لو كان على ابيك دين فاسق النبي ع م
اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الا
والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين ثبت في
الذمة م وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت
المولى فلا يباع كام الولد م فيه قياس عدم جواز بيع المدبر
على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق
عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق
موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت من
هذا المرض فانت حر م ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب
وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما مر في مسائله
ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي
يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي
مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما وغير تجويز
ثم تحليل عندنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما

اذا كانت منصوصة يجوز تعليلها اتفاقا م لان الحكم في الاصل
ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز
التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى
وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا م بل في الاعتبار
م وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ
الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية
موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على العلم
بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية
بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في
غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد كبروا في هذه
المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رح توهما منهم
ان الحق ان يتفكر اولا في استنباط العلة ثم العلة في
الاصل [illegible] فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت
متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى
الحكم والا بل تقتصر على مورد النص او مورد الاجماع
يقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او علم العلم
بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول في المسئلة

مبنية على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة وعلى الاكتفاء بالاخالة
عند الشافعي فمعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير
حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا
لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى
لا ندري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي
لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية
مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا
كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع
الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا
خلافا له فهذا الذي ذكرنا من معنى الخلاف افاد عدم
صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده و
ثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر
ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمتنع
التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا لانه
لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانه مجرد
وهم لا غلبة ظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كان

او يتوهم ان لخصوصية الاصل تأثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل
بالوصف المتعدي المؤثر هكذا افهمنا الا اذا كان الوصف القاصر
يثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام خرقت بحر لعينها في ثبت عليته
ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة
في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان
قيل تعديته الى الحلي لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه
المسئلة مبنية على التأثير قلنا ان الثمنية علة للزكوة في المضروب
هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير
مصروفين الى الحاجة الاصلية بل انهما من اموال التجارة خلقة
فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب
الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية من جزئيات كون المال
ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه
في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية

مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف وجودها
في الفرع او الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه
فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد
لان الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه

ابن العم متفق عليه في انه يحقق يصح التكفير
باعتاقه ولا يعتق اذا ملكه فاسق
اذا معنى الاخ على ابن العم في هذا
الوصف

١٧٣

٢٧

بعد ما ملكه فلانم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب
فهذا التعليق فلا يصح بالاجماع كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق
لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او يثبت الحكم في الاصل بالاجماع
عطف على التعليق
يعني لا الاضافة في العلة كقوله فيمن قتل حرا بالعبد انه عبد فلا يقتل به
حر كالمكاتب يعني اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير
غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا
ومثله ولا يجوز بوصف يصح به الفرق كقوله
فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول انه اذا
بعض البدل عوضا في التبالت بوقف العلة بامور اخر
النفي اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة ثم يقال صار الفيء
دولة بينهم او بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك
وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله فبما رحمة من الله و
غيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم على الوصف
بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا
وقوله ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا
والحق انه هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة
للتعليل فصار كاللام معناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي

نحو زني ماعز فرجم او يترتب على المشتق نحو اكرم العالم او بفحواه
هو ايماء نحو واقعت امراتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة
او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو من الطوافين والحق انه
صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى
بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
ونظايره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او
يكون تقديره لان وحذف غير الاعلام ونحو ارايت لو كان
على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب
وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في
الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية
وقد تام مع ذكرهما اي الحكمين باعتبار انه ذكر النوع
بين الشيئين في الحكم فذكر الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع
الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد
الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع
من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل
او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون اي قال
الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن

اما ان يرجع الضمير اليه

ونجمة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة
لسقوط المفروض م او بطريق الغاية حتى يطهرن او بطريق
الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
م فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع م واعلم ان في هذا
الموضع ان سلم ان العلة انما كان ان سلم العلية لان العلية في بعض
هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان ترتب
الحكم الا الموقعة لكن يمكن ان تكون العلة شيئا يشتمل عليه
الموقعة كهتك حرمة الصوم مثلا م لكن بعض تلك العلل
لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان
السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا
قياسا وكذا الزاني ما خوذ ونحوه فاستخرج والايماء الخفي
يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوها
لا على كونها مناطا فانه يمكن ان تكون هتك حرمة الصوم
وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها
الاجماع كالاجماع على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه
في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان تكون
على وفق العلل الشرعية واعلم ان المراد منه ان الشرع

اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس
البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا المصلحة
فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا فانه كلمة هذا اشارة الى كونه
متضمنا المصلحة م لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس
اقوى م الاستدراك متعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد
هنا م والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية لما فيه
من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عم للطهارة سؤر الهرة
بالطواف لما فيه من الضرورة م فان العلة في احدى الصورتين
العجز والاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفا لكنهما
مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم
في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما
مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع
الضرورة والحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة اي
اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر
الضرورة مقتضي الرخص م وكالتعليل قليل النبيذ بحرم كتعليل
الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس
هذا في الخلوة مع الجماع وكذا اقام حد الشرب على حد القذف

م فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو
اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي الى الخلوة مقام
المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون م
فاذا وجد الملائم يصح العمل به وعندنا لا يجب بل يجب اذا كان
مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة
وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة
الاصل م وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه م وعند البعض بمجرد
كونه مخيلا م اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة
لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي
م اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل
نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع
جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات
الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر
جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد
م اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية

اي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونها مخيلا تسمى بالمصالح المرسلة

كتترس الكفار باسارى المسلمين م اذ انه لم يوجد اعتبار الشارع
بجنس القريب لهذا الوصف في جنس القريب لهذا الحكم اذ لم
يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الفرد
في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية
قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا ان
تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص
اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين
وصيانة عامة النفوس داعية الى جواز الرمي الى الترس وهي
من المصلحة الضرورية وتكون قطعية لان حصول المصلحة
وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا
ظنية كحصول المصلحة في قطع السلعة المتآكلة فتكون كلية
لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة
ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية
ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن
المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة
فان طرحنا البعض نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة
غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة

وفي التيسير لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى

والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه
في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه
فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير
اعتبار النوع في النوع وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث
هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس هو عدم دخول
شيء اعتبار في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على
الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع
في الجنس فان نوعه اعتبر في جنس الولاية لثبوتها في المال
على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير الجنس في الجنس
فان الجنس الضرورة اعتبر في جنس التخفيف وقد يتركب
بعض الاربعة مع بعض فيتحقق كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا
في جنس الولاية ولجنسه اعتبار في جنسها فان جنسه
العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي
والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب
من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من
اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب

من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض
اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائما ثم لا بد من ان يكون له
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى
شهادة الاصل وهي اعم من اول الاربعة مطلقا اي شهادة
الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد
وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع
الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة عموم وخصوص من وجه
اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخرى
الاربعة وقد يوجد واحد من اخرى الاربعة بدون
شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بها بدون
الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا و
عند البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل
بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا ثم اعلم
ان التعليل باول الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما
قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل

بأخرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياساً
اتفاقاً واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس
وعند البعض لا بل يسمى تعليلاً لكنه مقبول اتفاقاً وانما الخلاف
في تسميته قياساً وشهادة الاصل قد يوجد بدون
الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقاً وقد يوجد بدون
اخرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت
بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى الوصف الذي
يوجد فيه صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير يسمى
غريباً والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف
الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف
الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم
ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا
التأثير لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي القياس
اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره
الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة لسبب
الاحكام مؤثرة كقوله عم انها من الطوافين وقوله عم للمستحاضة
انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة

تأثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضاً وفي كونه
مرضاً لازماً فيكون له تأثير في التخفيف وكقوله ارأيت
لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عم
والصحابة رضي وعلى هذا قلنا المسح فلا يسن تثليثه كمسح
الخف لان كونه مسحاً يؤثر في التخفيف حتى لم يتأد في محله
ولا نقول ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير
معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة
وايضاً قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد
ظهر تأثيره اي تأثير المتعين في عدم التعيين في الو[ديعة]
والمغصوب فان الوديعة والمغصوب واجب
عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعيناً
لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة
فان رده مطلقاً ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة
وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوماً مطلقاً
ينصرف الى النفل لتعينه وفي رمضان ينصرف الى رمضان
لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض
العلماء احتجوا بالتقسيم اي لا على العلية في القياس

وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او الاخر ان
باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان
كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء
التي رددت فيها بالاجماع مثلا وانما قال مثلا لانه يمكن
ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت هذا النص
يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة
فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو
ان ينفي عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك
والفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون
الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما و
علماؤنا لم يعدوا هذين فانه على تقدير قبولهما يكون
مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران
هو ما قال عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل
صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم
وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي حال وجود
الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان الامر اذا قمتم
الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو

محدث يجب فعلم ان الوجوب دار مع الحدث فانا قد
وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما
والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام وجب الوضوء
وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظ واما
عندنا فلان الاصل هو العدم على ما عرف في مفهوم المخالفة
وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث
فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم
الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث
فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث
لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم
هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء
وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم النص
مجازا فعلم ان هذا علته الحدث اذ لولاه لكان ما تخلف ولك
الحكم عن النص وقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل
عند شغله بغير الغضب فعلم ان علة الشرع امارات

فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم
مسئولون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص
الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا
بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل
على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط
لها انعكاس اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان
التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف
ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها العلة
لمانع لا يقدح في العلية الا عند القائلين بتخصيص العلة
فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع فهذا
التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص
العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فعدم المانع
يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح
فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة
و لا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد تعليل اخرى
قيام مع الحالين ولا حكم له ام يقيام النص في حالين لا
يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس

وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص
لان ذكر الحدث في التخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا
قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا
دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اي في الماء بنفي ايجاب
الوضوء بدلالة النص اي على وجود الحدث واختار
في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء
احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء اي في
النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة
لكونه ايثارا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف
فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا وجه اخر لترك التصريح
بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب
لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد
سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين
ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الغضب فانه لا يحل
القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن واما
حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة

للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول
بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي
بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل
عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي
بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم
المخالفة فلا يكون النص ح دالا على عدم الحكم عند عدم
الوصف فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا
حكم له فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة
كاحداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس
احداث تصرف بكونه علة لثبوت الملك وقولنا
الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن
الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس
شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده
اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص
وهو قول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الربوا والريبة والريبة
الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة
الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا

وفيما

اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بنا على انه
يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان وهو موجود
في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة

وقد يلحق نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل و
الشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في
القتل بالمثقل عندهما اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس
المستنبط فلا يرد اشكالا عليه اصلا اي لا يجوز التعليل
لاثبات صفة الحكم كاثبات الصوم في الانعام ولاثبات
الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات
الشرط وكونهم رجالا او مختلطا هذا نظير اثبات صفة الشرط
ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم هذا نظير اثبات
الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب
الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيجوز
كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند
الشافعي فان له اي لاشتراط التقابض عند الشافعي
اصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه اصلا اي لجواز
البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع
والحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان
اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف و
عدم الاشتراط عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر

السلع

ثم في التعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا ثم انما قلت هذا لان في نقل
هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان
اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال
في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة اصل
يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس وان اراد انه لا يصح
في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه
الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول
لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من
تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة
متحدة ثم والحق في اثبات العلة انه ان يثبت ان علية الحقيقي
او يصلح للتعليل لكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى الحكم بعليته
لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة
ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل
وهذا هو المختلف فيه

فصل في الاستحسان

القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من
القياس الخفي لا فان كل قياس خفي استحسان وليس
كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق

على غير القياس الخفي ايضا لكن غلب في كتب
اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي ثم وهو
دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام ثم هذا
تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه
الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله
الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي ثم وهو حجة
عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا ثم تقرير وهو راجع
الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان
جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح
وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا
من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل
به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره ثم لانه
اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان
واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة
الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكروا له ثم اي للقياس
الخفي قسمين ما قوي اثره ثم اي تاثيره وما ظهر صحته
وخفي فساده ثم اي اذا نظرنا اليه بادئ النظر يرى

ثم اذا تأمل حق التأمل علم انه فاسد وللقياس اى للقياس
الجلى قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفى
صحته فالاول ذلك راجح على الاول هذا اى القسم الاول من
الاستحسان وهو ما قوى اثره راجح على القسم الاول
من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس
نريد به القياس الجلى واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفى
فلا تخبط فى هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور والثانى
هو الثانى ذلك اى القسم الثانى من القياس وهو ما ظهر
فساده وخفى صحته راجح على القسم الثانى من الاستحسان
وهو ما ظهر صحته وخفى فساده فالاول وهو ان يقع
القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من
القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سباع البهائم
طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر و
الثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى
مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى
بالركوع قياسا لانه يجعل الركوع مقام السجدة
فى قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود

فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالخفية الباطنة
فى القياس وهى ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض
ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين ثم اعلم انهم جعلوا فى هذه المسئلة
كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه
حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادرى خصوصية الاول بالقياس
والثانى بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله
وكما اختلفا فى ذرعى المسلم فيه ففى القياس يتحالفان
لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف
وفى الاستحسان لا لانهما ما اختلفا فى اصل المبيع بل فى
وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالخفية الباطنة للقياس
وهى ان الاختلاف فى الوصف هنا يوجب الاختلاف
فى الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان فى ذرعى المسلم
فيه ففى القياس يتحالفان وفى الاستحسان لا وذلك
لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما
فى البيع فهذا قياس جلى يتسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا
علمنا انهما ما اختلفا فى اصل المبيع بل فى وصفه لانهما اختلفا
فى الذراع والذراع وصف لان زيادة الذرع توجب

جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان
الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب
التخالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا
والاول قياسا هذا ما ذكروه اعلم انه لا دليل على انحصار
القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى
انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اورد
الاقسام الممكنة عقلا وقلت هو بالتقسيم العقلي ينقسم
كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح
الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس
ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر فيرجح واما
اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا
ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره
فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح
على القياس في هذه الصور الثلثة ويرجح في صورة
واحدة ثم كل صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح
الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس
يرجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخران

فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليها
اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد
الظاهر والباطن بقي الاخران اي من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض
بينهما وبين اخري القياس ان وقع مع اختلاف النوع
فالظاهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته
اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد
من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر
فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخري
القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهو في صور
احديها ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من
الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس
وثانيها ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من
الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس
فلا شك ان ما ظهر فساده بادي النظر ان تؤمل
يتبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا

اما في الصور الثلثة الاخر فالقياس راجح على الاستحسان

الا اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فيرجح

او استحسانا ام ومع اتحاده ان امكن فالقياس اقسام اى
ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض
استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا
كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
قياسا كذلك يكون القياس راجحا فى الصورتين وانما
قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان
على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان
على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان
القياس لا يكون صحيحا فى نفس الامر الا وقد جعل الشرع
وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك
الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد
ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين
المذكورتين فى الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس
بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا
او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر
علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هنا
ذلك الوصف فى الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع

بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس
فعلم ان تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع
التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع
بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك لا يقع بين
قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا
لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن فاسد الظاهر
صحيح الباطن وبين استحسان كذلك ثم وما ذكر وان من
حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل فى هذا
التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او
فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا امعن
حق التأمل يتبين صحته ويتبين فساده واذا كانت
القسمة منحصرة فى هذه الاقسام فقوى الاثر وضعيفه
لا يخلو من احد هذه الاقسام فظاهر المستحسن بالقياس
الخفى التعدى لا المستحسن بغيره نظيره ان فى الاختلاف
فى الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشترى فقط قياسا
لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم
المبيع اى انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع

بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه
ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا لم يذكره في المتن فيتعدى الى
الوارثين ٣ اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري
في قدر الثمن تحالف الوارثان م والى الاجارة ٣ اي
اذا اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء
المنفعة تحالفا م واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى
الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس
من تخصيص العلة على ما زعمه ٣ بعض الناس زعموا ان الاستحسان
من باب تخصيص العلة وليس كذلك لانا نعني ان ترك
القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا م فصل في
دفع العلل المؤثرة ٣ اي الاعتراضات الواردة على العلل
المؤثرة م منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف
الحكم ودفعه باربع طرق ٣ اي الجواب عنه يكون باربعة اوجه
الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة
علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع خروج فيه وكذا
ملك بدل المغصوب يوجب ملكه ٣ اي ملك المغصوب

لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد م فنوقض
بالمدبر ٣ اي اذا كان ملك بدل المغصوب ففي غصب
المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال
من ملك الى ملك عندكم م فيمنع ملك بدله ٣ اي ملك
بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب
فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة م فان ضمان المدبر
ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى
العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة لاجله و
هو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة
الى المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف
فنوقض بالاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي
غير معقول ولاجله ٣ اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول م
لا يسن في المسح التثليث لانه لتاكيد التطهير المعقول
فلا يفيد ٣ اي التثليث م في المسح كما في التيمم ويفيد في
الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم ٣ وهو ان يمنع
تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو [illegible]
خروج النجاسة علة للانتقاض وملكه بدل المغصوب

عليه ملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا يبقى عصمة
المال كما في المخمصة فيضمن بحل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمتيمم
ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هو تخصيص العلة
ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي
العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي وذكر فخر الاسلام
للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض
فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون نقض
وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه
انما يختلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب
ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به و
ثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة
فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان
فيضمن بحل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا
اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان
فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب
بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة

مال الباغي لم ينتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان
الحكم المدعى في الصائل وجوب الضمان وابقاء العصمة
فيجب ان يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وحاصل هذا
المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل
في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في
المتنازع فيه وهو حل الصائل الا عارض واحد وهو حل
الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف
لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة في حل الصائل فيجب الضمان
فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي
فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف
بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان
علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء اخر
وهذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل
اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس في
المتنازع فيه الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا
العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي
فاجاب بان الرافع شيء اخر فهذا بيان ان علة الحكم

في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان يجعل هذه المسئلة
نظير اللادفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف
العصمة فهذا الحكم ثابت في محل الصائل قياسا على المخمصة فنقض
بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة
غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب
بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة
لم تنتف في مال الباغي لحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي
هذا غاية التكلف ونحن نقول لا يوجد النقض في هذه الصورة لان
النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة
ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال
الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فجعل هذه الفسادات
في الامثلة الثلثة اورد مثالا آخر في المتن واما اورد للدفع
بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة
علة لوجوب الوضوء فيجعل في غير السبيلين فنوقض بالتيمم
اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة
مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فنمنع
عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه ومعناه انا

لانا عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب
لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض كما خارج نجس
فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين
وغيرهما فانه حدث ثم لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا ثم
اعلم انه اذا تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فبها والا
فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد
المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب وهذا
لكن تخلف الحكم لمانع هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به
بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم
المانع جزءا للعلة او شرطا لها الحاصل في جواز التخصيص
القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان
عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص
عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة و
قد يكون للمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب
عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص
العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما
سيكشف مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي

فيه مسامحة فان الرؤية علة للنفي والنفي علة للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح

وكبيع الحر او من تمامها كما اذا اصاب شيئا فلم يصب السهم وكبيع
ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار
الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد خروج السهم والمداواة
وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح واندمل حتى صار طبعا له
وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر
لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع
ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس
كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة
والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر
فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم
خمسة ~~بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة~~ والفرق بين خيار
الا خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار
دخل على الحكم وهو الملك على ما عرفته في فصل المفهوم لكن
ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل
من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب
الدخول على السبب والحكم واذا كان داخلا على الحكم
لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا

من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم
لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب
والحكم بتمامه بتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب
يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب للمشتري
يتمكن من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز و
في خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز و
لنا ان التخصيص في الالفاظ جائز فيتحقق بما ذكرنا في العلل
بدليل قوي لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان
في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على
وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير
تقييد بعدم المانع حتى ان في التقييد واجب فعلم ان
عدم المانع داخل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها
فان عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع
فقد عدم العلة لعدمه فقد يكون لزيادة وصف كما ان البيع
المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم وصف او لنقصانه كما في
الجنس مع عدم القدر لا ينعقد فيعد هذا العذر
دفعا للنقض وهو ان يترتب على العلة نقيض الحكم

ولا نسلّم انه ان ثبت تأثيره ثمة لا يمكن في فساد التوجيه
وان ثبت فساده فيه علم عدم تأثيره ثمة وفساده مثاله
ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده
بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا انه غصب منصب التعليل وهذا
جدلي ولانه اذا ثبت عليه المنكر لا يعتبره الفارق فكيف يمكن ان
يثبت في الفرع ظهر تأثيره وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد
على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل
الممانعة حتى يقبل هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان
كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة
المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي
توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع ليتأتى على سبيل
الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي في اعتاق
الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا انه
وقع فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق منع توجيه هذا الكلام
فينبغي ان يورد على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان
هو البطلان فلا نم ان الاصل منه في بيع الراهن فان الصواب عندنا
فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف

وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف فلم قلتم في الفرع
ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف
لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون
فيوجب المال كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل اي في الخطأ على
المثل لان الخطأ كامل فلا يجب فيه قصد بالجناية وهو الخطأ فان
اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل
الممانعة فتوجيه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة
ان حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود وكان حكم
الاصل وجوب القود ولكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي
الفرع وهو العمد الحكم عندك في مزاحمة المال القود فلا يكون
الحكمان متماثلين ومنه الممانعة في نفس الحجة لاحتمال
ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم واحتمال
ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد
والمنع في وجوده في الاصل او في الفرع كما مر والمنع في شروط
التعليل واوصاف العلة كونها مؤثرة ومنه المعارضة واعلم
ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او
يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة

ونجزم في الحكم وصف علته والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية
في المقدمة ١٢ منه قوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على
المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض
ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا
يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد يوجد
من غير تأثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وليان يسلم دليله فيقول
ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن
عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء
كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول
يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا
اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني ٥
فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة
فقال ثم اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء
عليه فهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه
فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا
بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين

بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء ما
بالشروع ١٢ اي تعيين الصوم في رمضان التعيين قبل الشروع
بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بتعيين العبد وكقوله مسح
الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن
تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب
كغسل الوجه وان دل على حكم يلزم منه ذلك النقيض فعكس كقوله
في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر و
الشروع كالوضوء ١٢ اعلم ان كل عبادة يجب بالشروع و
يجب المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم
وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان
والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشرو[ع]
والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم والاول
اقوى من هذا ١٢ اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر
مجمل وهو الاستواء ١٢ اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي
القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس
استقل بحكم ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر

وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جا بحكم مجمل وهو الاستوا
اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد
ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا
الاستواء الذي يفرع عن غير الاستواء الذي هو في الاصل
فهذا هو قولهم ولانه يختلف في الصورتين في الوضوء بطريق
شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل اخر
عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو
اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه
ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فيقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي النوع
الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله
المسح ركن نظير الوجه الاول وكقوله في صغيرة لا اب لها
فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفى
هي انتفى سائرها بالاجماع اي لعدم القائل بالفصل
فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية
العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي

نعي

نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق
بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فاسد فيستحق
النسب كما لو زوجها بغير شهود فولدت فالمعارض يقول
الثاني اولى وثبوت النسب من حق فراش فاسد لكن يلزم
[illegible] من الفاسد نفيه عن الاول فاذا اثبت المعارضة فالمعلل
الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو [illegible] باثبات
مع كون الثاني حاضرا والاول غائبا فهذا نوع المناقضة
وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا
وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه لو كان وصفا
لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة
فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية هذا الثيب فاذا وجب حد البكر فانه وجب في الثيب
فانه ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها
اكثر فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب البكر لانه
يجب على الثيب اكثر من ذلك وليس في الاخرة الرجم و
القراءة كررت في شفع الاولين كانت في شفع الاخرين
كالركوع والسجود فيقول المسلمون انما جلد بكرهم

مايه لانه رجم بنوع الفعل المقابل لجلد البكر على رجم الثيب فنقول
لانم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر [illegible] ولو سلم
ورعاية الامرين والتخلص عن [illegible] اي التعليل بوجه اثار وعليه هذا
القلب بان لانه لا يصح سبيل التعليل بل الاستدلال بوجود
احدهما على وجود الاخر اذ اثبت المساواة بينهما كما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع اذ لا يصح [illegible] والصوم بالشروع
تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال بين لزوم المنذور
على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع
اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر
فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى وكحق الثيب الصغيرة
يولى عليها [illegible] كالبكر الصغيرة فيثبت
اجبار الثيب الصغيرة وفيه خلاف الشافعي فقالوا
انما يولى على البكر لجهلها لانه [illegible] نفسها فنقول الولاية
شرعت للحاجة والنفس ولا فرق بين البكر والثيب فهما سواء
اي لا نقول ان الولاية [illegible] للولاية في النفس
بل نقول كلما شرعنا للحاجة فيكونان متساويين

فاذا ثبت احدهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين
واحد ووجه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على
ما ذكروا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد
ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة
المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي في هاتين مسئلتي الرجم
والقراءة واما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء في
النفس لان احدهما قتل والاخر ضرب ولان شروطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود
احدهما على وجود الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع
الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة
ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط عنه فقوله على
ما ذكروا اشارة الى حد لهم [illegible] خالفهم بان اقام الدليل على
نفي علية ما اثبت المعلل فمقبول وان اقام على علية شيء
اخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية
الى المجمع عليه كما عارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد
الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة
وهما تعيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعدى

لا تختلف فيه تقبل عند اهل النظر الاجماع على ان العلة احدهما فقط
فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة
احدهما تأثير في فساد الآخر

فصل في دفع العلل
الطردية لما عرفت ان العلة اما علة مؤثرة وهي المعتبرة
عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون التأثير وهي
معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة
طردية ففي هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة على
القياس بالعلة الطردية وهي اربعة الاول القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل
الى العلة المؤثرة لانه يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر
يرفع الخلاف ولا يمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف
كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى
برؤسكم وهو الربع او اقل فالاستيعاب تثليث
وزيادة وان عنى وقال يسن تكراره فممنوع وكذا في الاصل
بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة
لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار

وغسل المحل فتستوعب اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس فمسحه يمكن الاكمال
بدون التكرار على ان التكرار بما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع
فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير
ممانعة [illegible] ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض
فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم
بالتثليث التكرار ثلث مرات فممنوع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية
توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة
فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض
يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث
التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم فرض فلا يتأدى الا
بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق
لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل المغيا قلنا نعم لكنها غاية
للاسقاط فلا تدخل تحته والثاني الممانعة وهي اما في الوصف
اي يمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته كقوله في مسئلة
الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل و
الشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر
وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم

مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد بالمجازفة بالوصف
او بالذات تجب الاجزاء فهي جايزة لجواز الجيد بالردي كما هذا
هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت
الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات تجب الاجزاء
وان اراد كما سواى المجازفة تجب المعيار تختص بما يدخل فيه
اى في المعيار والمنع الحكم عطف قوله وهي الاتي الوصف
م كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة
لانم الحكمها غير متناهية فلانم ع الصبرة فقوله كما في هذه
المسئلة اشارة الى المسئلة المتفاصلة بالمناقضتين فالمانعة
في الحكم ان تمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع
و قوله لانم الحكم في الفرع اشارة الى هذا او تمنع ثبوت
ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل
و قوله لانم في الصبرة اشارة الى هذا و كقوله صوم
فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ان بعد التعيين
فلانم في الاصل او قبله فلانم في الفرع اى ان ادعيتم ان
الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا
نم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين

النية

قبل صيرورته متعينا ممنوع في المتنازع لان الصوم متعين
في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم متعين
في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتناز ع
متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه لو يكون
صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف
للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف
كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلانم
ان العلة في الاصل هذا اى لانم ان علة عدم عتق ابن العم
هي عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى
للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة و كقوله لا يثبت
النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
فلانم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل
بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب
عدم تلك لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى
ثم الناكث فساد الوضع و قد مر تفسيره و هو فوق المناقضة
اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان
المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية و يرد عليها مناقضة فربما

بتغير الكلام وتجعل علته مؤثرة في يندفع المناقضة كما سيأتي
في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان واما فساد الوضع
فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليلنا لايجاب
الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد الزوجين الذميين اذا
اسلم قبل الدخول فعند الش فهي بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة
وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فبها وان ابى يفرق
بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وهو لابقاء النكاح
معنى ارتد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء عند الش فهو يجعل الردة علة لابقاء النكاح
يعني انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء
قبل الدخول او بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله
مفسد بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا
للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا رجح باطلاق النية
يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان معظم اهله حملوا
المطلق على المقيد كلا انها نحمل المقيد على المطلق وهو باطل
وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد

وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود ثم فيقال ان كان
الحاجة اليه اكثر جعله اتفاقا والرابع المناقضة وهي تخلف الحكم عن
الطرد للمؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في
فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي
كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول ايضا الوضوء تطهير حكمي
بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع في حق الصلوة
بجعلها كالحقيقية حتى يزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير معقولة
الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله
في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها
بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك
اي في التطهير فتحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو ثم يحتاج
قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة والصلوة
تستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر
شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة وان المسح
ملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان
الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح
الرأس ملحق بالغسل وظيفة الرأس كانت هي الغسل

لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه
احكام الاصل م فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول ح فهذا اشكال
على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول ح قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر
على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير
المعتاد كالمني والحيض يعني لما اتصف البدن بالنجاسة الحكمية
وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب
غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا
للحرج وبقي غسل الاطراف التي هي امهات الاعضاء فلا
يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم
ان الامام فخر الاسلام ذكر ان وصف محل الغسل في الطهارة
الى الحدث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة م
اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح
قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد
ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال
الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال
لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا

ينبغي ان تقاس سائر النجاسات على الماء في تطهير الحدث كما قد
قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار
انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا تقاس في الحدث واعلم انه
يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد
فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد
صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف
قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم العقل بان هذا الحكم انما هو
لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس الوصف كون الحكم معقولا
بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام
ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير
السبيلين م وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة
التطويل فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام
الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم فلذلك اما
ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول
او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم
كذلك اي الى حكم يحتاج اليه الحكم الاول وينتقل الى حكم كذلك
اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة

بقية

لانه انما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو
الاول او لاثبات حكمه وهو الثالث جهة لو لم يكن لشيء
منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد
ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا
واما فيهما وهو الثالث فيثبت بالعلة الاولى فالاول
صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن
لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثبات
هذا الاسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك
الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل صلوات
الله عليه وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك
هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام
الاول وكذا الثالث عند البعض كقصة الخليل عم حيث
قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض
اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه
لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف
النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى لم وهو قوله
ربي الذي يحيي ويميت ثم كانت لازمة واللعين عارضته

بآخر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالتعليل لاوصاف الاثبات
والتسبيب على العموم انتقال الى علة لا يكون فيها اشتباه
اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا يمنع الصرف الى الكفارة اي اذا اعتق المكاتب بنية
الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا
بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر
عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع
هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف
الى الكفارة فنقول لم ينتقص ونثبت ذلك اي عدم
نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة
فلا يوجب نقصانا في الرق وان اشتبه بالعلة الاولى
وهو نظير الرابع كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق
لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع اصح لان العلل التي
ادرجها تكون [illegible] بالاحتياج
الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه ولا علة
لاثبات حكم كذلك [illegible] فهو باطل [illegible]
الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت وجوده
بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا الاثبات

لو ان بقاء الشيء يثبت بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء
ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث
واذا استشهد وانه كان ملكا للمدعي فانه تقبل لنا ان الدليل الموجب
لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشيء بعد وجوده بسبب
بالاستصحاب بل لانه لا يستحيل النسخ بعد موته ومن جواز
النسخ لا يصح الاستدلال بالاستصحاب في حق شوته فعندهم
في البيع والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان
ظهور المنافي فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على
البقاء وقوله المفقود فيه عنده حجة لا عندنا لان
الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان
عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار
لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا
يصح الصلح كالصلح عن ... وعندنا يصح لانا قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي
فيصح الصلح ... ويجب البينة على ... عندنا ... ملك المشفوع به
اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع في الدار المشفوع بها
ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة
على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال

لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام
لا فالقول قول المولى عندنا خلافا لما سبق لان العبد يتمسك بالاصل
وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصح حجة للاستحقاق العتق
على المولى ومنها اى من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر
في شهادة الشافعي اى في الممانعة في دفع العلل الطردية
والكلام فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع
ان له علة واحدة فقط كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوبة انه غير
مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه
كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل
فلا يدخل بالشك فان هذا احتجاج بمحض الجهل لانه لم يعلم ان هذه من
اي القسمين باب المعارضة والترجيح اذا وجد
دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد
في زمان واحد فان تساويا في القوة او يكون احدهما اقوى
بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان
وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا خلافا للبعض
راجع على القياس من قوله ثم رجح والرجحان والمراد الفضل
التعليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا

لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى
وترك الآخر واجب في الصورتين ١٢ اى فيما اذا كان احدهما
اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما بما هو غير تابع
هو اذا تساويا قوة ١٢ واعلم ان الاقسام ثلثة الاول
ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص
مع القياس الثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كما
ان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه
عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين قوة ففي
القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب
واما الثالث فبين حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا قوة
فالمعارضة تتحقق بالقسم الثاني والثالث اما الاول فيجوز
فيها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى ترجيحا
والترجيح انما يكون بعد المعارضة فيتحقق بالقسم الثاني م ففي
الكتاب والسنة بيان لمعارضة الكتاب والسنة الخ م
يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة
الشرع لانه دليل الجهل ١٢ واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة
التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد

زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى متقدس عن
تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما
سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول الا انا جهلنا المتقدم والمتأخر
فتوهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك
الاشارة يرجع الى التعارض والمراد صورة التعارض
وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر
فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر
ناسخا للمتقدم م والا نطلب المخلص ١٢ اي دفع المعارضة
ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تعذر
والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصول على ما
كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار م روي عن ابن عمر
انه نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر وايضا فتعارض
الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا ولا يزيل
الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول
بالشك م وهو ١٢ اي التعارض في الكتاب والسنة م اما
بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة

فتعارض الادلة في حرمة لحمه وحلته فلما تعارض م

والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يتنوع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او يحمل على تغاير الحكمين كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فاللغو في الاولى ضد كسب القلب الذي هو السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله بما كسبت قلوبكم م وفي الثانية ضد العقد

اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد م والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن م فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب

كسبت قلوبكم ولكن يؤاخذكم بما ٢

باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم ٢

عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانها بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى م اي يحمل الشافعي العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض وافقا لكن ما قلنا اولى من هذا لانه على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجريا على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية والمعنى هذا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية م واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة

٧ في الآية الاولى هي المؤاخذة ٢

لكن في الثانية تسكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال
الاثم الذي في المنعقدة يستتر بالكفارة لا ان المراد المواخذة
في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض
واللغو في الايتين واحد وهو السهو انتفى في الاية الاولى
فيدل اقترانه بكسب القلب والمنفي في الثانية فلانه لا يليق
من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي
عن الفائدة الذي يجري في الديار بلا قصد اعني اليمين الكاذبة
بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمواخذة
المواخذة الاخروية لان الاخرة هي دار الجزاء والمواخذة
وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المواخذة الدنيوية لان
معنى الكفارة هو الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستتر
بالكفارة فالاية الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين
السهو وعلى المواخذة في المنعقدة فهي ساكتة عن الغموس
فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو
عدم الكفارة في الغموس م واما الثالث وهو المخلص من
قبل المحل م فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى

حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب
الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل
وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت
الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل
منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال
لتاكد الطهارة م واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان م فانه
اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول
وكذا ان كان دلالة لنصين احدهما محرم والاخر مبيح
يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة
والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلناه على العكس
يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم
كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم
فيتكرر فلا يثبت هذا التكرار بالشك م وفيه نظر لان الاباحة
الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا
وبيانه انا لا نم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة
فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي

بعد الطهر ايضا

وهو حمل المخفف على اقل من العشرة وحمل المشدد على العشرة

وان عاد الدم يكون المخلص ناسخا

بقية الدليل

جواب عن سوال مقدر اي اذا كان كذلك كيف ورد الحديث بعد المبيح

بعد الحكم الذي هو الاباحة الثابتة

دليل شرعي دالّ على اباحة جميع الاشياء فيلزم كون المحرم ناسخا
لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور فلا يكون المحرم ناسخا
لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن تمام الدليل المذكور
على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء
قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار تدل على ان الانسان
ان انتفع بما في الارض قبل ورود تحريمه او مبيحه لا يعاقب
ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غيّر الامر المذكور وهو عدم
العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك
المحرم فيكون هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير
واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق
او نقول عنينا بتكرر النسخ هنا التغير لا النسخ بالتفسير الذي
ذكرتم وقد قال فخر الاسلام رحمه الله هذا اي تكرر النسخ بناء على قول
من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل
لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا في
الاصل اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل

شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين
الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم
وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان
ووقوع التحريفات في الكتب فلم يبق الاعتماد والوثوق
على شيء من الشرائع وظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم
العقاب على الافعال اي ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان
الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح ان كان الانتفاع
به ضروريا كالتنفس في نحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن
ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان اراد
ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان اراد
عدم العقاب على الانتفاع به فصحيح وعند بعض المعتزلة
على الحظر فان ارادوا ان الله حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا
العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند
الاشعري على التوقف فان اراد التوقف [illegible] بعد الحكم وهذا
باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس
بممنوع والاول حظر والثاني اباحة [illegible]

وأجاب في المحصول عن هذا بأن يقول المباح هو الذي
اعلم الشارع فاعله أو دل على أنه لا حرج عليه في الفعل
والترك وهذا الجواب ليس بشيء لأن الخلاف في شيء لم يعلم
الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فيعني كلامنا أن الشيء
الذي لم يعلم الشارع بعدم الحرج في فعله وتركه وعدم
الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حسن
ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بأن
هناك حكما أم لا وإن كان حكم فلا نعلم أنه حظر أو إباحة وتارة بعدم
العلم بأن هناك حكم أم لا فلا بأنا نعلم أن عند الله تعالى حكما
لنا بالمنع أو بعدمه وإنه لا نعلم أن الحكم حظر أو إباحة فنحن
فالحق عندنا أنا لا نعلم أن الحكم حظر أو إباحة ونحو ذلك لتعلقه
على فعله وتركه فعلم أنه لا خلاف بين من يقول أنا لا نعلم
أن الحكم عند الله تعالى الحظر أو الإباحة وبين من يقول بالإباحة
إذ لا يعني بالإباحة إلا أنه لا عقاب على الفعل والترك
وهذا حال عند من يقول لا نعلم أن الحكم إباحة ولقوله عليه السلام
ما اجتمع الحلال والحرام الحديث إلا وقد غلب الحرام الحلال
أما إذا كان أحدهما مثبتا والآخر نافيا فإن كان النفي

يعرف

يعرف بالدليل كان نحو الإثبات وإن كان لا يعرف به
بل بناء على العدم الأصلي فالمثبت أولى لما قلنا في المحرم والمبيح
وإن احتمل الوجهين ينظر فيه أي إن احتمل النفي أن يعرف
بدليل وأن يعرف بغير دليل بناء على العدم الأصلي ينظر في ذلك
النفي فإن تبين أنه بالدليل يكون كالإثبات وإن تبين
أنه بناء على العدم الأصلي فالإثبات أولى ثم ما روي أنه
عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي أنه محرم ناف فإنه
اتفق على أنه لم يكن في الحل الأصلي والإحرام حالة مخصوصة تورث
عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي أنه محرم ابن
عباس رضي الله عنه ولا يعدله يزيد بن الأصم ونحوه هذا نظير النفي
الذي يعرف بالدليل اعلم أن نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا
بما روي أنه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي
أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال واتفقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي
فالخلاف في أنه كان في الإحرام وفي الحل الذي بعد الإحرام
فمعنى أنه تزوجها في الإحرام أنه لم يتغير الإحرام بعد ومعنى أنه تزوجها
في الحل الذي بعد الإحرام أن الإحرام تغير إلى الحل فالأول ناف
والثاني مثبت لكن الإحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون

كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنهما ونحو لما عتقت بريرة
وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي
مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى لان هذا نظير النفي الذي لا يكون
بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق
عندنا خلافا للشافعي لنا انها اعتقت وزوجها حر ويروى
انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني ناف
لان معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بناء
على ما كان فالمثبت اولى وان اخبر بطهارة الماء ونجاسته
فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل
فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة
اولى لان هذا نظير النفي الذي يحتمل بناءه على العدم الاصلي لان طهارة
الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك عيانا بان غسل
الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب عنه
اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء
والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فخبر النجاسة
اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا
الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما القياس فلعطفه

على قوله ففي الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان
فلا يحمل على النسخ وقول الصحابة فيما يدرك بالقياس كالقياس
فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما
شاء من قول الصحابة بعد شهادة قلبه ولا يسقطان
بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ
في الاول اي في النصين انما وقع التعارض بالجهل المحض بالناسخ
منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين
ليس التعارض بالجهل المحض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر
لعلمه بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر
الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد
دليل في حق العمل فصل فيما يقع به الترجيح فعليك
استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا
اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم
على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة
على الاشارة على الدلالة اما السند فكترجيح المشهور
على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية
والقياس لعطفه على الكتاب والسنة فاعرف علّيته

نحتاج ههنا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض
ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف
بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير جنسه
في النوع وبالعكس وكل منهما اولى من الجنس في الجنس
ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم
المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات
بعضها اولى من البعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى
عليه شيء من ذلك والذي ذكر في ترجيح القياس ارتفاعه
الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان
وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رح يقول تزوج
الامة فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا النكاح يملكه العبد
باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج
من شئت فيملكه الحر هذا اقوى اثرا اي قياسنا اقوى تاثيرا
من قياس الشافعي اذ زيادة محل حل العبد على حل
الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة
يجوز فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي
الثاني تضييع الوصف وهو الحرية ونكاح الامة لمن له حرة

جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه
يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب
فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة
وقلنا هو ينفع نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم
وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة
اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا
الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين
فهذا اقوى اثرا لان الرق منتصف لا محرم كما في الطلاق
والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق يشبه بالجمادات
والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه
بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف
في استحقاق النعم التي تختص بالانسان ثم طرف الرجال
يقبل التعدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان والطرف الآخر
فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة متقدمة على الحرة لا مع
المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء اي
كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد
اعتبر التنصيف بالعدد في حل النكاح بان تحل للعبد ثنتان

وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد ولان الحرة
لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا
التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها
وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا
للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه
يصح للامة اذا لم يكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر
المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في
الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليبا للحرمة
بل تغليبا للحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها
فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف
على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس
في التخفيف اي فيما اثر من الركن في التثليث والتكرار فوة
ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشرع هذا الوصف
في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم و
مسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية
لا توجب التكرار في جميع اركان الصلوة بل الاكمال وهو الاستيعاب
وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف

صفا

اعتبره الشارع في الودائع والغصوب ورد المبيع
بيعا فاسدا او الايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب
متعين عليه فلا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة
او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا
وكذا في الايمان ان البر واجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر
وكمنافع الغصب فانه يقول لا يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر
بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اذ لم يكن
المثل التقريبي فيه وهو الضمان مماثلا في الحقيقة بكون المثل
التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية
خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي
اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب
الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل
يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة
تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه
في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل
من هذا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاحوال كالزكاة و
الصلوة والصوم ونحوها وضع الضمان عن المعصوم

جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم
جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم
والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا لقوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من ايجاب
الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع
المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز
عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل
وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن
معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب
الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك
الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب
يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما
عدم الضمان فيضاف الى عجزنا عن الدرك اي ان قلنا
بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع
يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب
عن قوله ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله ولان
الوصف وان قل فائت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم

فائت

فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا
وتقريره ان الوصف فيما يكون المماثلة تاما يفوت
على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق
المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يحصل له في دار
الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف
ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد فيه ثبت بالتراضي
مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي وهو قوله
يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله
كالمسح في التخفيف وكقوله للحج صوم رمضان وكما في
العقب ورد بالترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار
الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسا
وهو قوله بالمسح فقياس بتثليثه راجح على قياس الشافعي
وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع
في التخفيف واما الثاني فقياسا وهو قوله صوم فرضا
متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح
على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه
كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين

واما الثالث فقياسا وهو ان التقييد بالمثل واجب في
عقد المنافع كما في سائر العقود والمانعات لكن رعاية المثل غير
ممكن في المنافع فلا يجب رعايته قياسا وهو قوله لا ينقض
بالعقد لا تحرة كثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور
قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العقود والمانعات
والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع
هو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
الوصف كقولنا مسح اي ما مسح الرأس مسح فلا يسن
تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه
يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة تكراره
وليست بركن اي ما مسح الرأس ركن و كلما هو ركن يسن
تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كلما هو
ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة
والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما
واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا
لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين اهل المنطق من جعل المحكوم
محكوما عليه مع رعاية الكيفية اذا كان الاصل كليا كما يقال

كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان
واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم
لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قال قلنا انه لازم له
لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما
وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف
لم يوجد الحكم فسمي هذا انعكاسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام
مبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط
قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببدل
الصرف في السلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه
كما في الصرف في السلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو
قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه
حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط
قبض رأس مال السلم غير الربوي وذلك لان عكس
القضية المذكورة هو قولنا ما لو قوبل بجنسه لا يحرم
ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس
مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم

وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط
القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم في الصرف
مثل عين في بيع الكيلي بالكيلي والدال على
هو النقود لا تتعين في العقود وقفا دينا بدين
في البيع في السلم هو السلم فيه وهو
ليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال
وهو ليس بمبيع اجيب بان المراد كل
مبيع متعين فانه لا يشترط قبضه في مجلسه
فكذا كل مبيع لا يكون متعينا فانه
يشترط قبضه في مجلسه
وفي السلم المسلم فيه وهو حقيقة
... النقود ... فيكون
دينا

ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المثل هذا المال كالثياب
مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه
الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما يجب بعدم
الحكم عند عدمه فان الظن بعليته ما ليس كذلك واما كونه
اضعف فلان المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند
عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تأثير
العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان
بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف
الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي
كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان بنيته
اي كما لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي
ويصح عندنا وهو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن
نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح
بالذاتي وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم
وقع فاسدا لعدم النية والبعض وقع صحيحا لوجود
النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل فلا بد

من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي رجح الفاسد
على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب
الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة
للامساك من حيث الذات ليس بعبادة ونحن نرجح
الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح
بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم
بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف
الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه
والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج
عنه وذكروا امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية

فصل ومن الترجيح الفاسد الترجيح
بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي رحمه الله
في ان الاخ المشتري لا يعتق عنده لانه يشبه
الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة
وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الجانبين
بالكل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب
اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر فيه

ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل و
الكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التأثير
لا الصورة ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء
اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا ايضا ولا يرجح بكثرة
الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة
الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل
اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة
الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين
فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف
الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي جميعه
ولابي يوسف لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر
فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة
فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف
على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع
على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب
فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس
كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح

الفقه عبارة عن الادراك او عن ما هو ... لان علة ذات جزء الا يطلع عليه الا قليل الاجزاء حقيقة تامل

اذ ترك ابني عم احدهما اخ له لام ... بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام ... الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام ... الاقوى ... اذا كانت غير مستقلة ... بكونها زوجا ... فلها عصوبة الزوجية ...

بكثرة

بكثرة الدليل فانه كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم
منتف اي خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في ابن عم اخ لام فانه
راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك بل يستحق جميع
الميراث ويحجب الغير بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح
على الاخ لاب بالاخوة لام لان جهة الاخوة
لام تابعة للاخوة لاب والخبر متحد اي
جهة القرابة متحدة لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما
اخوة فيحصل بهما هيئة اجتماعية بخلاف الدليلين فيصير
مجموع الاخوتين قرابة واحدة فترجح على الاضعف
فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل به
هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل
فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما
اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية يمنع التوافق على الكذب
وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا
نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول و
كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح
في بعض المواضع كما لا نرجح بكثرة الادلة ولنا فرق دقيق

وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وغير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بانه اذا كان الحكم منوطا بالكثرة كحمل الاثقال وحروب فان الاكثر فيه يترجح على الاقل وكان الحكم منوطا بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فرب واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لا الثاني فان دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو موثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في العموم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الافراد فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحفظه وفرع عليه الفروع م ولا القياس ينعكس اخ ش عطف على النفي المفهوم من قوله ولا يرجح ومعناه اذا كان العلة في احدهما تغاير العلة في الاخر لكنهما اتحدا في الحكم واحدهما ان علة الربوا عند الشافعي رح الطعم وعند مالك الطعم

والهيئة الاجتماعية وصف واحد قوي الاثر صالح للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غاية ان القوة حصلت بالكثرة بكثرة اجزاء العلة توجب القوة بخلاف جزئياته كالمصارعة اذ الغالب واحد تم

والادخار

والادخار وكل واحد من التعليلين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا ينعكس بحيث اخذ على هذا الكلام يصلح علة لا يصلح مرجحا والاخر عشر جراحات فالدية نصفان وكذا الشفيعان متعا وبلي والشافعي لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المترجح دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فتعول حكم العلة لا يتولد منها فلا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي تحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي تحصل المعلول منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الجزء المشفوع بها لا منها فلا ينقسم عليهما باب الاجتهاد شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة

ولذا اذا جرح احدهما جرحا واحدا م

ا ي عند الحنفية م

والشفعة على عدد الرؤس لا السهام ملتقى

قوله كالثمر والشجر المشترك والولد للحيوان المشترك م

اي عند اهل السنة يعني لا تاثير للفاعل في المعلول بل هو بخلق الله تعالى

١٥٨

بل هو ثابت بها م

اي عندنا خلافا للشافعي في كالدار التي بين ثلثة لاحدهما نصفها والاخر ثلثها وللاخر سدسها فباع صاحب النصف نصفها فلصاحب الثلث ثلثا ولصاحب السدس ثلثها م وهو المختار والمفصل والحكم والملتقى به وغيرها عند الشافعي وعندنا الشفعة على عدد الرؤس لا السهام تنقسم على السواء ع

للاكثر الاجتهاد في النقليات والاعتقاديات

اي الاثار الثابتة بالاجتهاد

اي رواية

اي رواية

[illegible]

النص على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند
المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل
حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى
اليه اجتهاد المجتهد فاذا اجتهد واحد في حادثة فالحكم عند
الله تعالى في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة
الحق ولو تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم
وهو كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري فيه
ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم
بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال
رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي
الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم
واحد منها احق لا بناء لو تعين لا نصيب بمجرد الاختيار
ويسقط الاجتهاد وعندنا قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع
الاجتهادات تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا
او يختلف فيكون متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها
سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب

[illegible]

اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله
وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان اثبات
بالقياس ثابت بحق النص فان ورد نقصان صيغة حادثة
لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد في نظيره اي كيف يتعدد
الحق اذا ورد في نظيره على انا فانا نقول بوجوب
الزكوة في حلي النساء قياسا على المضروب والشافعي بعدم
وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان ثبت احدهما مورد
بالاجتهاد في القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد
في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان
واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة
الشرع فيكون احدهما منسوخا والا فيجعل ناسخا فاذا
كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد
في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا بد ان يكون
مدلول كل منهما اذ دلالتهما معنى لا يزيد على دلالتهما صريحا ولو
وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد
دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان تحقق بين الحظر والاباحة والتكليف
نسخ وكذا بالنسبة الى قومين في شرعنا

[illegible]

بالاجتهاد. تقييد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهد من كلفوه
لانه اخطأ وهو مصيب بالنظر الى الدليل وله الاجر وان مسئلة
القبلة فان قيل من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا
فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع
جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم عليه لكن
اصابتها حكم اصابتها ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض
مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم
لما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله في اسارى بدر
حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم لو نزل بنا عذاب
ما نجا الا عمر [illegible] المنقول [illegible] فدل هذا الحديث
على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان فيه
مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وعند هؤلاء
الحديث وقع [illegible] الركن الثاني في السنة وعند البعض
مصيب ابتداء ومخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رح كل
مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله
واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل
الى الدليل يعني انه قد اقام الدليل كما هو حقه

لشرائط واركانه فيكون اتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه
اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا
النبي ع م لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية سمى عليه [illegible] وكلا آتينا حكما وعلما
سليمان ع م خص باصابة المطلوب وبتضعيف الاجر بل علم
ايضا انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله لولا
كتاب من الله سبق فان الحكم في اسارى كان من قبل ان [illegible]
او المن وخص النبي ع م بانه [illegible] فلولا الكتاب السابق
باباحة الغنائم وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة
فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب
لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب
بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب هو المخطئ في
الاجتهاد ولا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب بينا

القسم الثالث من الكتاب في الحكم ويتعلق بالحاكم

وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو
فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ويتنوع الى [illegible]
انواع [illegible] اعلم انه اذا فرعت تقسيماتها على وفق مذهبنا وعلى ما هو [illegible]
في كتبنا من الاقسام المتفرقة باب [illegible] في الحكم

قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق شيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سببه ونحو ذلك اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق الذي بين الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فان هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له والثاني كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي ولكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا ~~انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب~~ والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات

بالحاكم

ككون الشيء ركنا لشيء او علة او شرطا له

الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول فهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه اي مكروه كراهة تنزيهية ثم منع الفعل ان كان بظني فمكروه كراهة تحريم وبقطعي فحرام هذا عند محمد واما عندهما

وابى يوسف ان كان الى الحرام اقرب فكراهة تحريم وان كان
الى الحلال اقرب فتنزيه وان استويا فمباح فالفرض لازم
علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده
بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد اما ولا علما ويعاقب
تاركهما اى تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله وللشافعي
لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب القطعي
وخبر الواحد اى الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد
لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم
الذى دل عليه حكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذى دل عليه
حكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن م وقد يطلق الواجب عندنا
على المعنى الاعم ايضا اى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور
وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم
من ان يكون هذا المعنى بالقطعى او الظنى فيصح ان يقال الصلوة
واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب
اساءة وكراهة كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة
الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبى عم فى لباسه
وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبى عم

كالاذان قال الرازى
فى السنة كذا

الفرض التقدير والفرائض فى الشرع مقدرة لا تحتمل زيادة
ولا نقصانا مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه مثل
الايمان والصلوة والزكوة فان الايمان مقدر بتصديق
ما جاء من عند الله حتى لو نقص شيئا منه ارتاد
لا يجوز فانه لو قال انا اومن بما جاء من عند الله
وبما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمنا وسميت
الفرائض مكتوبة لانها كتبت علينا فى اللوح المحفوظ
والشرع الايجاب عبادة وشغل جميع العمر بعبادته
بحكم الالوهية لكنه برحمته ترك الى مقدار قليل بسبب
رحمته مقدر لئلا يصعب اداؤه علينا ويصير
مفوتا لا محالة فكان التقدير فيه لشدة الحافظة
والملازمة عليه والواجب فى الاسلام
بالسقوط لانه علينا قطعا وان كان فى ايجاب
الكل ثابتا موجودا فكان كالساقط الساقط
على المكلف بدون اختياره واما الفرض فانه
ثابت بقطعى يحتمل عن اختيار وشرح صدر
فخر الكشف
والواجب فى اللغة هو الثبوت كما فى التلويح والكرماني
وفى الصحاح وجب اى لزم قال فى التلويح واما مصدر
الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة
والوجيب
ح

عند الشافعى وعندنا يقع على غيره ايضا فان السلف كانوا
يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه
وهو دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم
بالشروع عند الشافعى لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه
نفعا وعندنا يلزم اى النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل
اليها اى الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقى فالترجيح بالمؤدى
اولى من العكس لان العبادة ما يحتاط فيها وبما وجب صيانة
ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فيما صار فعلا اولى اى صيانة
ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز
وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينتصب وفعلا على الحال تقديره
حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله
وهو اما حرام لعينه اى منشأ حرمته عينه وذلك الشىء كشرب
خمر واكل الميتة ونحوه واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة
هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له ففى الاول اى حرام
لعينه م قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم
المحل فيكون المحل هناك اصلا اى فى حرام لعينه م والفعل

وقديرا وبالسنة ما ثبت بالسنة كما قيل عن ابى حنيفة
ان الوتر سنة وعليه يحمل عيدان اجتمعا احدهما
فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة
صح
اى يستحق الثواب لانه يثاب ابتة لانه
خلاف المذهب لانه لا يوجب على الله تعالى ح
اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات
فى قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم
تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا
وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا
فانقلبت فرضا بعد التحقق بعد قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالاضحية بعد التضحية
بغير صاحبها والفاسد لا يجب القضاء والعقاب
على تركها فصوم المسافر يخرج عن تعريف النفل
لان تاركه وانما يذم ونحو الذموم مؤاخذ
تلويح وتوضيح

ومن مات فى اثناء العبادة يثاب لان الموت
منهيه لا ابطال فجعل العبادة كانها بهذا القدر ح

قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة
والخمر والامهات وكثير من المحققين على انه من باب اطلاق
اسم المحل على الحال او هو مبنى على حذف المضاف
لدلالة العقل على الحذف والقصد والاظهر على تعيين
المحذوف وذهب بعضهم الى انه حقيقة لان معنى
حرمة الشىء ان المكلف منع عن اكتسابه
من الفعل ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد
وقيل ان حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل
شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار
شرعا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم
منع الفعل بطريق اوكد والزم
ح

بنحا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه
اطلق المحل وقصد به الحال كما في الحرام لغيره اي في الحرام لغيره اذا
قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي
اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها نفسها حرمة
لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز في المسند اليه وههنا
في المسند وهو قوله حرام اذا اريد منع التحريم والمكروه
نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة
تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رح لا بل هذا الاشارة
رجعه الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطع كالواجب
مع الفرض واما الثاني اي المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا
اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وضع
من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلها اي في مقابلة
الرخصة ثم يسمى عزيمة وهي اما فرض [illegible] القصر رجع الى
العزيمة او واجب او سنة او نفل والاعذار والرخصة اربعة
انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر
ونوعان آخران من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر [illegible] نوعان
رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان

يعني لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه
ادنى ثواب ويعني القرب الى [illegible] انه يتعلق
به محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار
وترك السنة قريب من الحرام يستحق حرمان
الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك
سنتي لم تنله شفاعتي ح

فعنده ما لزم تركه ان ثبت بدليل قطعي يسمى حراما
والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم
الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى
فرضا والا يسمى واجبا ح

يطلق عليهما الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد
من حقيقة الرخصة من الآخر اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة
وهو احق بكونه رخصة من الآخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة
كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او القتل فان حرمة الكفر
قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب
الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا لكن حقه اي حق العبد
يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان
قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة
وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف
واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اي اذا
اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره
على ترك الصلوة ونحوها في هذه الصور له ان يعمل
بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه
اولى هو والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول
احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون
الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود
الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة ثم رخصة بناء على سبب

تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم
وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى من الرخصة
عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر فان الصوم
في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر
لموافقة المسلمين وهذا دليل آخر على ان العزيمة اولى ونوع
ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر
حاصل مع العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص
بالعزيمة ومتضمن لتيسير يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه
فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل
الاول اي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من
قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة
من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن الحكم متراخ
فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة
كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم
والحرمة قائمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون
الاستباحة الحكم حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة
والثالث اي الذي هو رخصة مجازا او هو اتم في المجازية

والبعد

والبعد عن الحقيقة من الاول ما وضع عنا من الاصر والاغلال
يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا
والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة
الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا
في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع
في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث
كقول الراوي رخص في السلم فان البيع ان يلاقي عينا وهذا
حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة
ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما
ساقطة ههنا اي في حال الضرورة مع كونهما ثابتة في الجملة لقوله
تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين
هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم
حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم والنفس ليس بمحرم في حال الضرورة لان الحرمة
لصيانة عقله والصيانة عند فوت النفس وكذا الصلوة
المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة تصدق
روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام

من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر فالشيء
المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا
فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا
اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا
فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة واما الركن فما يقوم
به الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا
الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي بجانبه ان كان
اي الاقرار ركنا يلزم بانتفائه انتفاء المركب كما ينتفي بانتفاء العنصر
الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشرع
في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع
عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم
الكل من هذا الباب وفي هذا انظر اعضاء الانسان فان الرأس
ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه
ولكن ينتقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف
الحكم اليها بهذا التفسير العلة اسما وهي مؤثرة بهذا التفسير العلة
معنى ولا يتراخى الحكم عنها بهذا التفسير العلة حكما كالبيع المطلق
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا [illegible]

ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
وانما سأل عمر رضه لان القصر يتعلق بالخوف قال الله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل
على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضه دليل عليه
ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر رضه وكان عالما
بذلك لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان [illegible]
ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص من هنا وهذا اي في صورة
يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون
اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن
رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر
رخصة اسقاط والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار
فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره
فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة
المسلمين سهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل
اكمال الصلوة وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير
قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض سواء فيهما والاتمام

كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اي بين العقلية والشرعية
فقالوا المعلول يقارن العلل العقلية ويتاخر عن الشرعية م
واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي ولا اسما
ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك
يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة
معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا
ان الخيار يدخل على الحكم فقط في اخر فصل مفهوم المخالفة
ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم
به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع
على قوله انه علة اسما ومعنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل م
كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة
معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد
فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب
اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان
بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه
من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف

للمشتري فهو علة غير مشابهة للاسباب بخلاف الاجارة
وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان
يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم
اذا اثبت حكمها يثبت من اولها ولم يتخلل الزمان بينها وبين
الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف
نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما فيشبه الاسباب
وكذا النصاب في اول الحول يوجب صحة الاداء فيتبين بعد
الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما
للاضافة ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة
الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب
لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه
كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا
لكن ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه
بل هو وصف قائم بالمال فلا يصلح ان يكون النماء تمام المؤثر
المال النامي فلو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله
بالنصاب لكان النصاب علة العلة وهو النماء لا يجب

لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم صح

حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال الذي يشبه العلية
ليترتب الحكم عليه ووجوب الزكوة ولو كان النماء شيئا مستقلا
بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا
فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب شبهة
السببية م وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه
الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع
ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك
علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة
العلة انما يشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم
واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما
ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما
علتان اسما ومعنى لا حكما وهما يشبهان الاسباب
ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض
الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما
ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء
القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد
صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة

اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما
ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب
بتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام علة العلة
المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا
بجزء
من الاقسام السبعة التي ينحصر العلة فيها وذلك لانه
ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا توجد
العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام
وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام
أخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فيحصل سبعة
وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما
قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد
توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة
السبب بدونها اي العلة كشراء القريب واظن ان شراء القريب
علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب م واما ماله
شبهة العلة كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة
كربو النسيئة يثبت باحد الوصفين م وهو اما القدر او الجنس
م واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك

للعتوق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به اي العتق بالملك
فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى تصح نية الكفارة
عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر
النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اي عند
ابي يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف فيما
اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبي نصفه ثم القريب
يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رح ان في الاول رضي
الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشرك القريب ولا يعتبر جهله
وفي الثاني لم يرض م ان تأخر القرابة يضمن مدعي القرابة
ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم
ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اي اذا شهد
واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل
الى المجموع فانهما رجعا يضمن النصف م فان الحكم يثبت بالمجموع
لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهي
اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض
فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء
المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي المس والنكاح

يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة
واما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة
الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني
فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث
الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب
المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول
احد الامور الثلثة المذكورة في المتن م اما دفع الضرورة كما
في ان احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم
الدواعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر
والطهر والتقاء الختانين م والفرق بين دفع الحرج ودفع
الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك
الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة
داعية الى اقامة الخبر مقام المحبة واما المشقة في السفر والانزال
في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة
الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي بقي قسمان
علة معنى فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة معنى وحكما
لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما م اه

فالقسم الذي ذكرناه وهو الذي له شبهة العلة بجزء
العلة يكون هذا القسم بعينه في العلة اسما وحكما ان كانت
مركبة فالجزء الاخر علة حكما فقط اي كالداعي مثلا ان كان مركبا من
جزءين فالجزء الاخر علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا
بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما و
اما السبب واعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان
كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب
كوطئ الدابة شيئا فانه علة للهلاك وهذه العلة مضافة
الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف
الحكم اليها فتجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة
بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص
عندنا على الشاهد ان زيدا قتل عمروا فاقتص ثم رجع
الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت
قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه
اي العلة مضافة الى السبب يجوز ان تكون اي العلة فعلا
اختياريا فسبب حقيقي اي فالسبب سبب حقيقي لا يضاف
الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة

سبب فيه معنى العلة وسبب حقيقي
ليس فيه معنى العلة وسبب مجازي

وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال على مال السرقة لما
ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط
بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في
فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع بين العلة
نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة
الولد الاجنبي قال الام حرة فزوجها منه المرأة فانها حرة
ففعل واستولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف
ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط والا لزم ان لا يضمن
والمحرم اذا دل على الوديعة والصيد لضمان مع انهما سببان
لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة
الامن او التعرض بافضائها الى القتل اي تعرض ازالة
الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن
ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه يحصل ازالة
الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن او التعرض
بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا
للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب
الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف

مال المسلم اي اذا دل الحلال السارق على مال المسلم لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا
يكون ازالة للامن وصيد الحرم اي اذا دل على صيد الحرم فانه
لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في
الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه
لا يضمن لانه تخلل وهو دفع السكين الى الصبي بين الحكم فعل
فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه فان سقط عن يده
فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم
الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب
مجازا كالتعليق والاعتاق والنذر المعلقة اي المعلقة صفة
للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت فعبده حر ان دخلت فعلي حجة كذا الجزاء
متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم
المنذور لانها ربما لا يوصل اليه لان الشرط على خطر الوجود
اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل
على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي
سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر فلا توصل

الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين
موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم
ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق
والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف
اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي هي
اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اي ان قال
لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت
حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير
قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب
ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة وهذا الكلام متصل
بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا تبيين على ان التنجيز
هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن الملك
والمحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق
شرطنا وجوده في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود
الشرط فكما لا يبطله زوال الملك زوال المحل صورة المسألة
اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها

انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد
التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل
التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود
الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود
الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق
يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال
التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق
فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق
وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط و
ذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك
حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال
التعليق صح التعليق ثم لا يبطل بزوال الملك فكما لا يبطله
زوال الملك لا يبطله زوال المحل اتفاقا والمراد بزوال المحل
هو وقوع الطلاق الثالث من قوله تعالى فان طلقها فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره م قلنا اليمين شرعت للبر
فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة
الثبوت

في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت ترتب
عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع
الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا
من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا لم يبطل زوال
المحل لا زوال الملك ١٢ اي يبطل التعليق زوال المحل وهو ان
يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث
فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف
صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون على الطلقات
التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بعد التحليل
فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات ثم اما
التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند وجود
الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة
الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة
ليكون البر مضمونا ١٢ المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة
الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون
البر مضمونا م واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا

مقتصرا ٢

يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب وجوب الايمان
بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الآفاق والانفس
موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة
الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال ... اعلم انه ورد على سببية
النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف
يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بتكرر
الحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا
الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان
فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر
الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان
كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وانما
الفطر شرط لقوله عم ادوا عمن تمونون ذكر عن ... الا
الحكم عن السبب او لانه يجب عليه فيؤدي عنه كما في نفقته
والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير
فثبت الاول وايضا يتضاعف الوجوب بتضاعف الرأس
والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الرأس وهي تحتمل
الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب

يمونه — اي ع — فر

سؤال

سوال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة يضاف
الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة يضاف
الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن على سببية
الرأس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم
الى غير السبب مجازا فهذا المجاز لا يجري في التضاعف
وايضا وصف المؤنة اي في قوله عم ادوا عمن تمونون
يرجح سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة
فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار
هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو نتيجة الارض حال
عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من
الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا
الخراج اي سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه
تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل
وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزرا
لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار
سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت
وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة

تمتنت — فقد يضاف

بدليل الاضافة الى الوقت او الاستطاعة اذ الا ... اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره ... الاداء ... الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء ... لوجوبه او لا جواز ... الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة ...

والنماء التقديري هو التمكن من الزراعة والانتفاع لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي التقديري

ثم كل من العشر والخراج مؤنة الارض ... الا ... [illegible]

[illegible]

في الحرم لم يجب الجزاء عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله وللطهارة
ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما
نسبت اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسبت اليه من
~~حرمة وقتل وللكفارات ما نسبت اليه من~~ امر دائر بين الحظر
والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اي العالم ولاختصاصها
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واما العلم
اي ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئاً لا يدرك بالعقل تأثيره
ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب
وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع
للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضاً مجازاً وان
لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك
تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس
الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة ثم فهو سبب وان ادرك
بالعقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما الحكم
الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كما مثال الشهادة للنكاح
والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها
نحو المرأة التي اتزوجها طالق وقد مرّ ان اثر التعليق عندنا

وهذه الاصطلاحات مأخوذة من الملاقات [illegible]

منع العلة عنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط
لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه
كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا
مع شهود اليمين يضمن الثلث فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة
كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان
الزوج خيّر امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها
فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن
شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار
علة ثم قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر
ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة
ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هي ثمانية يضمنان
قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهراً وباطناً
عنده فالعلة لا تصلح لضمان العتق اي العلة قضاء
القاضي انما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء
على شهادة شاهدين ثم بخلاف رجوع الفريقين
اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة
تصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدي ثم

على قول الفتح وجب الضمان كما في سيلان ما الزق فان سيلان طبيعي للطر كالسيلان للما الا انه جوز في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالطب بميل عن سنن الارسال فاذا قال الوديع سقط وقال المالك اسقطته فالقول قوله اي المالك لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة واما الشرط اسما لا حكما ففي اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر صورته ان يقول ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار شرطا وصار علته الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متأخرا على ما ذكرنا وهو ان الشرط امر متأخر عن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو وهو تعيين الشرط التعليقي

وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فبقي بحل العقد وكذا هاهنا البيع عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة العقد والتخيير في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها وللشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا يصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله ثم فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع في ملكه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل كالسبب الاباق الذي هو علة التلف فصار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط متأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله في حل الطير والبهيمة هو يقول فاذا خرجا

لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات الشرعية ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن اما ان الشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فيكون الاحصان متقدما لا بد ان على انه ليس بشرط هذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البير وقطع حبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء اذ لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان هذا النظر في كون الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة

يثبت بشهادة الرجال مع النساء فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهد على عبد مسلم زنا ان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على الكافر فتقبل فيثبت عتقه وحريته من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا كشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة وههنا لا يوجد شبهتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ورفع انكاره وهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكافر تتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي شهدوا عليه ليثبت عليه الرجم فلا تصلح كذلك اي لا تصلح

شهادة النساء مخصوص
بالمشهود به ... ...
... من الشهادة ... الرجم

اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء
لا تثبت النساء العقوبة لان الاحصان علامة
لا علة او سبب او شرط في معنى العلة فيكون اثباتها
اثبات العقوبة

والمذكورة آخرا الكفار اذ يثبت العتق نظرا على المولى الكافر
ولا يثبت بسبب تابع الاشهاد على الزنا
والحاصل ان شهادة الكافرين تتضمن ثبوت العتق
وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر
فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل

شهادة الكفار للاقرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع
انكاره م وعلى هذا انها اى بنا على ان العلة ليست في حكم العلة
فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة م قالا ان شهادة
القابلة على الولادة تقبل من غير فراش ش اي في المبتوتة والمتوفى
عنها زوجها م ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش
م ولا اقرار به ش ولا حبل عطف على قوله ولا حبل اى بلا
اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا الا في شهادة القابلة
م الا تعيين الولد وهي مقبولة في تعيين الولد فاما النسب
فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق
السابق وعند ابي حنيفة لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب
ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال
الحجة بخلاف اذا وجد احد الثلاثة ش وهو اما الفراش واما الحبل
الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل م واذا علق بالولادة طلاقا
تقبل شهادة امرأة عليها في حقه ش اي في حق الطلاق م عندهما
لانه لما ثبت الولادة بما يثبت ما كان تبعا لها لا عند ابي
حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق به الوجود فيشترط
لاثباته ش اي لاثبات الشرط م ما يشترط لاثبات حكمه ش وهو

ق ق

الطلاق

الطلاق بخلاف العلة ش فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات
حكمها م على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى ش اي شهادة المرأة
الواحدة حجة ضرورية تقبل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة
فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق
مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيها شهادة الواحدة م كما في شهادة
المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد ش فان شهادة
المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة
والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعي رح الا
في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف
ذلك ش اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف
حين وجد كان كبيرة م لانه يصير كبيرة عند العجز فلا اقامة لجنايته
فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه ش اي
على العجز عن اقامة البينة فيتجرد القذف تسقط الشهادة عند
الشافعي وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف
بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الحد م
بخلاف الجلد اذ هو حسي ش اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز
عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز

لا يكون الجلد

نقل

فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يكون
يمكن سبقه فان تحقق العجز نظر ان عدم قبول الشهادة كان
ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز نظر انه كان مقبول الشهادة
فكان صار فاسقا بذلك القذف ثم قلنا القذف في نفسه ليس
كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله تعالى وهو
اي القذف انما يجب الان يوجد الشهود فاذا مضى زمان
يمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد
الفاسق شهادة الرامي ثم والعفة اصل لكن لا يصلح لاثبات
رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة لاثبات
بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد
ثم بعدما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم
العهد اي ان اتى بالبينة على الزنا بعدما جلد الرامي ثم ولا
يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة
في درء الحد ثم باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس
له الا وجود حسي وما له وجود اخر شرعي فالاول يجوز ان يكون
متعلق حكم شرعي الا انه لا يكون سببا لحكم آخر او يكون كالزنا
فانه حرام وهو سبب يوجب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الغنا في

كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة ثم
اي المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي
كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به
لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان
يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول
ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي
آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد
والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه
ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي
فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث
ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي كالبيع فانه مباح و
سبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي
وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة ثم والوجود الشرعي يجب
اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها
الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا
ثم اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا
ثم وان لم توجد اي الاركان والشرائط ثم يسمى باطلا

المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل وبحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فلا يتعدد وقسم ما اجتمع فيه حق الله وحق العبد على الشارح في اعتبار الشارع 2

فالفاسد ما اصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل منها يشتمل على اصل وملحق به وزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا واما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا فصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا تصح ردته وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه اي الخراج لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى

[illegible marginal notes]

صدقة الفطر وجهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة ... وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الزكاة ... ولم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات ... عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد ... [illegible]

عند محمد كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اي العشر اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا قاس ابقاء العشر على الكافر بابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء راجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه مشروع في الجملة وعند ابي يوسف ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت بالاجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث

[illegible marginal notes]

بالفعل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ
الخاطي مقصر فلزمه اجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا
يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه م و
الشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث م جزاء المباشرة
وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا
يجب على المسبب كحافر البئر م لانها اي الكفارات م جزاء
الفعل والصبي م اي لا تجب الكفارات على الصبي م لانه لا
يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في المسبب والصبي
م لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى
وفي الكافر اي لا تجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة وهي
اي العبادة م غالبة فيها اي الكفارات م الا كفارة
الظهار فان وصف العقوبة فيها غالب م لانه اي الظهار
منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف
العقوبة غالبة فيها م لقوله م فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم
على انها لا تجب على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه
شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار لما لم يكن فيه
شبهة الاباحة ينبغي ان تكون كفارة الفطر عقوبة محضة

فلا يرتفع

فلا يرتفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلّم
لصاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار الباطل حق ثابت بل هو
ممنوع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين
اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا
وعبادة اداء وقد وجد في الشرع ما هو بالعكس
اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود
ولم تجب على العكس اي لم تجد في الشرع ما هو عقوبة اداء
وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم
تعكس ثم يسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان
كفارة الفطر عقوبة ونظيره قضاء القاضي في المنفرد
اي المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته و
قضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا تجب عليه
الكفارة عندنا خلافا للشافعي وتسقط اذا افطرت ثم
حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر
واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول
غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص
واما حق قاطع الطريق فالقصاص حق الله تعالى عندنا وعندهم نحو

نفس الاصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل
في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداء نفسه لا يعتبر
التبعية اذا وجد اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين
خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية
فيحكم بايمانه اصلا لا بتبعية ثم تبعية اهل الدار والغانمين خلفا
عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة
والتيمم كذلك اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن الماء
لا يكون التيمم خلفا عن الا مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد
كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي التيمم خلف
عن الماء عند الشافعي عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة
حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال عطف على قوله
لم يجز بناء على ان التيمم طاهر ضروري والتيمم ينتقض بالعلة
على كونه طاهرا ولا تيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا
سبب وعندنا التيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اي عن الحسن
والطاهر ولا اختلاف في الالضرورة فانه خلف مطلق لا ضرورة
ثم عندنا التراب خلف عن الماء فيجوز حصول الطهارة كالا

شرط الصلوة موجود في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي
كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر التيمم خلف عن التوضي
فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى
صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف
كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان
الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما في مسئلة
مس السماء بخلاف الغموس باب المحكوم عليه ولا بد
من اهلية للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل فانه هو نور يضيء به
طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدو
المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي
انه من اول المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا
وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي
النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ
به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة
ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وهي بداية تصرف القلب
فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد فتنتزع
الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب

استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه توصل
الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث
لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية
هي مناط التكليف ؎ اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل ورد
مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب
لما قاله الحكماء والتمثيل مسطور بعينه في كتب الحكمة واعلم انهم
اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر
قال عم اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا
الجوهر لا الذي اخبر النبي عم انه من اوائل المخلوقات فيكون
المراد بالنور المنور كما فسر قوله تعالى الله نور السموات وايضا
قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسانية
فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية
مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها
من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك
العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي
الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة

ولها اربع مراتب كما ذكرت في المتن فيسمى الاول العقل
الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع
العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدا
به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا
للادراك العقلي بداية ونهاية ودرك الحواس هو بداية الادراك
العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى
الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور
ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو
الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس
المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ وهو الذي يرتسم فيه
المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة
في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف
فيها وتركب بينها تركيبا وتسمى متخيلة ايضا هذا نهاية
لادراك الحواس فاذا تم هذا انتزع النفس الانسانية من المفكرة
علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل
وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس

اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع و يسمى علوما نظرية واما
يتعلق و يسمى عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما
هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة و
عدمها اى يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة و
هى قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان
النفس لا محالة آمرة للبدن بحركته الى ما هو خير عندها وعما هو
شر عندها والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير
وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهى لا تحصل الا بالقابلية
المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها
بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها لعدم
قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم
الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه
يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس
وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس في ذلك
الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة
ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة
متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم وزيادة المكت

القوة النظرية والقوة العملية والاولى
مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن
بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذه
التحريك يستلزم معرفة الخير والشر اما الاول
فالشرور مستلذات البدن ورذايل
الشهوة والغضب والخيرات مشاق
وتكاليف ومخالفات الهوى
الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة
ان الاول شر والثاني خير واما الثاني
فلان الخير والكمال محبوبة بالذات والنفس
مائلة الى الكمالات لتطيع النفس
وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم
بالخير والشر ومعرفتهما وغلبت الخير
حركت البدن نحو الخير لا محالة 2

المحدودة

المحدودة فيها فيصير اشد تناسبا بذلك الجوهر فيزداد استفاضتها
بانواره واستفاضتها مغانم اثاره فالقابلية المذكورة سبب
لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك
القابلية والاطلاع على حصولها ذكرنا انه مناط التكليف متعذر
فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده تتم التجارب ويتكامل القوى
الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن
الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه الحسن والقبح
فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل ٣ بهذا وفي مسئلة
الحسن والقبح المذكور ثمة في باب الامر فالصبي العاقل و
شاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقد الكفر ولا ايمانا
يعذبان وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل
فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما
اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه ٣
اى الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم
بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور
لا تعرف شرعا بل عقلا للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات
٣ فان مبدأ الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس

ذهب الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب
عليه معرفة الله لانها بكمال العقل والبالغ
والصبي سواء في ذلك واما عذره في عمل
الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب
ومع ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب
والموجب هو الله بخلاف مذهب المعتزلة
فان العقل عندهم موجب بذاته لكن لان
العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية ح

بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق في مقتضيات الافكار
كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه
في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية
والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر
ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض
الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها فهو وحده غير كاف اي
العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته
بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر
اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او
ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال
فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن
وهي قولهم فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء
مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل وصح
منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا
مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب
والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادات لا تبين عن زوجها
خلافا للمعتزلة وان لم تعرف بنين ثم فانها ان لم تدرك الكفر

لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان
توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد
العقل كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا
لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان
يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فالتضمين قائل الشاهق
ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون
دار الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية
وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي
في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان
اهلا لما له وعليه قال تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى ومعنى
الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم
بوحدانيته تعالى وربوبيته تعالى والاشهاد عليهم على انهم
ثم اضطروا بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب
سبحانه وتعالى على عبده فلا بد لهم من وصف يكونون به
اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي
ثم قال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه والعرب كانوا

يتشبون بالخير والشر الى الطائر فان قرسانحا يتيمنون به وان
مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب
الخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها
وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر
والزمناه على لزوم القلادة العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت
الآية على لزوم العمل للانسان فجعل ذلك اللزوم هو الذمة
فعولها في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به
يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق م وقال وحملها
الانسان وهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بتحمل اعباء
التكاليف اي وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلث
ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما عليه وقد فسر الذمة
بوصف هو به اهل لماله وما عليه ولا دليل في هذه الآيات
على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود اثبات اهلية
الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود اما الدلائل
الدالة على الوصف الذي يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله
تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ونحوه م فقبل
الولادة له ذمة من وجه بصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا   وكذ

تغير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود
حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق
العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب ش اي على الصبي وهذا فهم
من قوله فاداؤه لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة
وكذا ما كان صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب ش
نظير الصلة التي تشبه المؤن م والزوجة ش نظير الصلة التي تشبه
الاعواض م ولا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب م فلا يحتمل العقل
ش اي لا يحتمل الصبي الدية م وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام
م لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عاقلة ولا العقوبة
كالقصاص ش اي لا يجب على الصبي العقوبة م كالقصاص ولا الاجزية
كحرمان الميراث على ما تحقيقه باب المحكوم به وهو قوله كحرمان
الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فلان
ش الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء
لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية م ولا العقوبات
كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر الا عند محمد رح
لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اعتبارا م اي كتفاء

بين أن الحق أنه يجب الاصل والقصد للخالطة شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبقه ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج واما هو يجب

الوصف وليس بمقصود

بالاهلية القاصرة وماكان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض ويحيض بنافيها يتكرر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض بخلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء وفي الجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغماء لا يكون مستوعبا لشهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل الناقص وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة اقسام في حقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل التاديب ولانه اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا الا بحجر اي بحجر الشرع وقوله ولانه اهل للثواب وقوله ولان الشيء عطف على قوله لقوله عليه السلام وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى الاسلام وايضا هما من ثمرات الايمان وانما توقف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الابدية اما هما فيثبتان تبعا ولم يعد ضررا اصلا لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض

الايمان الفاصل وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل

الاهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة

الارث ثبت اسلام الصبي باسلام الابوين

لان العقل عرف الكفر وحدان الجنة مع الشرك مما لم يرد به الشرع في الاحكام به عقل

اما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا لان احكام الدنيا يثبت بالكفر ضمنا والاحكام المقصودة في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا اما هو ضرر دنيوي على انها تلزمه تبعا ايضا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتها الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان آجر المحجور اي الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف بحكم في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فاذا قاتلا استحقا الرضخ اي الصبي والعبد

او لو عقل عنه الكفر وجهل بوثنا العار لجهل بالله علمانه لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه علم مايرى غايته والجهل لا يجعل علما في حق العباد وتكليف في حق رب الارباب

عند ابي حنيفة ومحمد في شبه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في صحة الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر ولا يحتمل الان التفرق بين محو والردة بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة والانام شيخ سعد الدين لان اختلاف العلماء في ان احد حال الصبي صار شبهة كما في القتل

فيه يفضح اي ان نفع العبد المحجور صح

المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفاتها وكيليين بلا عهدة ان لم ياذن له الولي اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض ونحوها من قبل الصبي الا القرض للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان صيانة الحقوق عليه والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضي فيلزم في ذمة المستقرض ويامن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راي الولي اي الصبي اهل الحكم اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي ويحصل بذلك اي بمباشرة الصبي براي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته

ان يبيع او يهبه الصبي للتجارة

ان يبيع او في الولي التجارة

٥٠١

وتوسيع حصول المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة رح بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي م اي بيع الصبي من الولي اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش م ففي رواية يصح لما قلنا ش انه يصير كالبالغ م وفي رواية لا لانه ش اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه لو ليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة ش لكن شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن م فاعتبر اي شبهة النيابة في موضع التهمة ش وهو ان يبيع الصبي من الولي م وسقطت في غير موضعها ش في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب م وعندهما ش يتعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة م بطريق انه ش اي تصرف الصبي م يصير ملحقا براي ش اي براي الولي م كمباشرته ش اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب م واما وصيته م ش اي وصية الصبي م فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث ش قال ع م

١٧٥

لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون اليهم اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان تصح وصيته فاجاب بان الارث نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي وفرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي م الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق ش جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها شرعت من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

م فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية و مكتسبة اما السماوية فمنها الجنون ش وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا م وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك

العوارض جمع عارضة على انه جعل اسما بمنزلة كاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى وسمي كونها من العوارض انها ليست من الصفات الذاتية ولا اريد بالعوارض الطارئ والوارث بعد العدم لا يصح في الصغر الا على سبيل التغليب

وهي اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت

ع القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه وما في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا

بحمل الاداء تائبا غير ان يجب القضاء بعد الافاقة

لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فتقيد
عبارته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة
اصلية للانسان في مبدأ الفطرة لان الصغر ليس لازما
لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا يقتضي الصغر فيعني
بالعوارض على الاهلية هذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسا
ن وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان
لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تبارك وتعالى فالاصل ان يخلقه
على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون
من مبدأ فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر
حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض ثم قبل ان يعقل
كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي
عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط
نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا اذا بلغ لا
يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة
عنه ساقطان ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لا
ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية

لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رحمه الله اشارة
الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون ثم اذا اعترض بعد البلوغ
اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا وعند محمد رحمه الله لا يفرق بين ما اعترض
بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا ثم الامتداد في الصلوة بان
يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بالصلوة فتصير الصلوات
ستا وفي الصوم بان يستوعب شهر رمضان وفي الزكوة
بان يستوعب الحول عند محمد وعند ابي يوسف رحمه الله اكثره كاف
اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه
فلا يصح لعدم العقل فذلك لا يكون حجرا انما قال هذا جوابا
لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة
التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا
نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب
عنه بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله
فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير
مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في
الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله
في حقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب عليه لما بينا انه الخ

لا بعد جزاء لما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق
الجزاء فان القاتل تعجل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي
ليس من اهل الجزاء فلم يحرم ولا يشكل هذا بالحرمان بالكفر
والرق لان الحرمان بهما ليست بطريق الجزاء بل لعدم الاهلية
ومنها العته وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه
مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين م وحكمه حكم الصبي مع العقل
فيما ذكرنا الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام
كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما
اي المجنون والمعتوه غير معذورين والصبي معذور ومنها النسيان
وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون
عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا
لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في
الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره بان يدعو اليه
الطبع كالاكل في الصوم او يجد انه مركوز في الانسان كالتسمية
في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخرين فسلام الناسي
يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا
عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب

لا الوجوب م لاحتمال الاداء بلا حرج بامتداده قال ع م من
نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم
عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب
لعدم الاختيار فاذا قرا في صلوته نائما لا تصح القراءة واذا
تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها
الاغماء وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي ع م وهو فوق
النوم فيما ذكرنا هنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى
المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم
حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال
والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم
الا يرى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما
التنبه من الاغماء فغير ممكن م فتبطل العبارات ويوجب الحدث
في كل حال م اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكيا
او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من
قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة
الاغماء تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل
الاغماء حدثا في كل حال لا النوم ايضا كثرة وقوع النوم وقلة

توجب ذلك وفيما نحن فيه لما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء
وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان
يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة
وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة
ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق
الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فيكون
حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى اذا اقر مجهول النسب ان نصفه
ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه وكذا العتق
الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق
فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فمعتق البعض
معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رح يتجزى اذ الاعتاق ازالة
الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال
الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء
ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس
حتى ان زواله اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد
فمعتق البعض كمكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل
مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح

الرق في اللغة الضعف ومنه رقة الثوب ورقة القلب

منها الحج اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا وجب
الحج ولا يقع المؤدي قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان
منافع بدنه ملك المولى الا ما استثني في الصلوة والصوم
ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد و
الراحلة لنفي الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم
والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص او بالسرقة
المستهلكة سواء كان اقرها المأذون او المحجور اذ ليس
فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون وكذا من المحجور فيصح
عند ابي حنيفة مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد
رح لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع دون
المال وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل و
الولاية فيضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا انضمت
اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته
كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال الانسان وكالتجارة
لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن مولاه
بل يؤخر الى عتقه وينتصف الحل فتنتصف المحل في حق الرجال
اي تحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاموال

في حق النساء كما سبق اي في فصل التزويج اي يحل للامة اذا كانت
معتدة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة او مقارنة وينتصف
الحدود والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله
اي التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن انساع
المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من انساع المملوكية
انساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء ينبغي ان يعتبر بالرجال
ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد
الزوجات فان انتقص المالكية في هذا العدد الناقص يلزم
النقصان من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك
النكاح والطلاق ثابتا له والملك الاخر وهو ملك المال
ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك
نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر
شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة فهي مالكة
لاحدهما وهو المال دون الاخر فينتصف ديتها اعلم ان
الملك نوعان ملك الاموال وملك ما ليس بمال وهو ملك
المنفعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك
ملك اليد لا ملك الرقبة فتكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر

اي عن ديته لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة
الاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة
فان ملك الاموال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف
دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري
اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا
يوجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج اي لو كان
العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان
لا تختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور و
لا يكون الحر منتصفا في شيء من الاحكام بل يوجب
نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين
ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كاملا فيما هو من
باب الازدواج ~~ينبغي ان يكون كاملا فيما هو~~ كالطلاق والا
وليس كذلك ثم لما تبين ان العلة لنقصان ديته على
دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت
هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيها اي
في العبد المالية فلا ينتصف لكن في الاكمال شبهة المساواة
بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان الا دون

يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الش فهو لا بل هو كالوكيل
٣ وثمرته الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة
فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما
اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا
لسببه وقلنا هو اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما
يجب في ذمته وادنى طرفه اليد على انها اي اليد ليست
بمال ٣ فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال
بكونه مملوكا حال كونه مالكا وهي الحكم الاصلي في التصرفات
اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات افان الانسان
محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن
الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى
ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت لكونه
وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص
المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع
والتقاتل ونحوهما فيثبت ان المقصود في التصرفات ملك
اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة الحال لملك اليد
فيبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه

اما الاول فلانه عاقل تقبل روايته
في الاخبار والديانات وشهادته
في هلال رمضان ويجوز توكيله
واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب
ولذا يخاطب بحقوق الله ويؤاخذ
بالحدود والقصاص والايمان والاولى
الولي [illegible] حتى [illegible] ان [illegible]
[illegible] في ذمته والولاية [illegible]
[illegible] للولي [illegible] عليه [illegible]
[illegible]
[illegible] بيع [illegible]
[illegible] بعد العتق [illegible]
[illegible]

لان مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود الاصلي
لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك
٣ اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا
اي مقصودا بالذات وانما ثبت ضرورة ان يثبت شيء او واذا
كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم
اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يو جب
عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا
لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد
تثبت له والملك للمولى خلافة عنه ٣ اي يكون المولى قائما مقام
العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر ٣ وهو كالوكيل
في الملك ٣ اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اذا
اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل في شرى الوكيل
وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وغاية مسائل المأذون
٣ اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في مسائل
الصورتين وهما مرض المولى فصورته ان المأذون اذا تصرف
في حال مرض المولى وحابى بمحاباة فاحشة وعلى المولى دين
لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة

يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه
كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه
بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل
في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله
بدون تعجيزه نفسه ح

بجالها يعتبر من الثلث لان جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل
ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال
صحة المولى ليس كالوكيل ولكاعامة مسائل المأذون منها اذا اذن
العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون
الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل
لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول ينحجر الثاني كالوكيل
اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن لانه في
حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له
التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو
كالوكيل م وهو معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت مع
قوله د وهو معصوم الدم مبناء على الاسلام وداره فيقتل الحر
بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا فيخرج ان
ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل و ينافي
الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس
واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح او لانه حقه
اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان
فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة

ولا يشترط الولاية لمثل هذا و ينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في
جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب ضمان ما ليس بمال لان
ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة
المحارم ولا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق
الجاني كانه هبة ابتداء وعوض في حق المجني عليه وكون المتلف غير
مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب
الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء
فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل ... الباب ...
بالا فلاس وعندهما يصير كالحوالة اي الارش ...
... لكن العبد ليس باهل ...
... وما لم يجب عليه الارش لا ... العاقلة عنه
فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش ... على العبد
لئلا يفوت العبد صار وجوب الفداء على ... الاصل الا كالحوالة
حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء ... عند ابي حنيفة
... وعندهما يكون كالحوالة ...
وهنا الحيض والنفاس ... ان الاهلية الا ان الطهارة
عنهما شرط للصلوة والصوم ... على ما مر ومنها المرض ...

م والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي
للمريض ليتدارك تقصيرات ايام حيوته في القليل ليتعلق ان الحجر وترك
ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث
اذ تولى بنفسه ش اعلم انه تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ
الاول م بطلت ش اي الوصية للوارث م صورة ش بان يبيع المريض
عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا
بمعناه م ومعنى ش بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى م وحقيقة ش بان
اوصى لاحد الورثة م وشبهة ش بان يبيع الجيد من الاموال الربوية
بردي منها م وتقومت الجودة ش عطف على بطلت م في حقهم ش اي حق
الوارث م كما في الصغار ش اي بايع الولي مال الصبي من نفسه
تتقوم الجودة لا يجوز الا باعتبار القيمة م ولما تعلق حق الورثة
والغرماء بماله تعلق صورة ومعنى في قولهم ش اي في حق الورثة والغرماء
حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة
ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض
البيع من احد الورثة والغرماء بمثل القيمة م ومعنى فقط في حق غيرهم

لكنه لما فيه من العجز عن بعض العبادات فيه بقدر الكفاية ولما كان سبب
الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب
الحجر اذا اتصل الموت [illegible] وهو [illegible] الى الموت و[illegible] ولما
[illegible] فيوجب في الفعل بعد ذلك الا المرض والمعنى ان الموت علة لان تعلق
الغير بماله م مستندا الى اوله ش اي اول المرض م وهو حال عن قوله
فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت
الا باتصاله بالموت فاذا اتصل يثبت الحجر مستندا الى
اول المرض [illegible] بما يضافه حقهما فقط ش اي حق الغريم و
الوارث [illegible] فقد تعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل
[illegible] يتعلق حق الوارث والغريم والمريض يحتاج
الى النكاح لبقاء [illegible] نسله وفي كل [illegible] اليه لا يتعلق به حق
الغير واذا لم يتعلق [illegible] فيهما بمهر المثل لم يكن فيه حجر عن النكاح بمهر المثل
صيانة حقهما اذ لا حق [illegible] فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح [illegible]
ثم ينقض ان احتيج اليه وما [illegible] يحتمله ش اي الفسخ كالاعتاق يعتبر كالمعلق
بالموت ش اي لا يقبل النقض [illegible] فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق [illegible] اي فيجب السعاية في الكل وان لم
يكن دين مستغرق ينفذ على وجه [illegible] لا يبطل حق الوارث و[illegible]

حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة فلا ينفذ اعتاق
المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق
الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة
الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمعنى
لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد
مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث
المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق
الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة
المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان
حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان
الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى
في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق
الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق
المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته
ومرضها الموت في هذه كلها والاحكام ضربان دنيوية واخروية اما
اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم
وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها

كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا
لا يبقى بمجرد الذمة الا ان ينضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل
فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اي
الكفالة لا تجوز الا اذا بقي عنه مال او كفيل ويلزم الدين مضافا
الى سبب صح في حياته كما اذا حفر بئرا فوقع فيه حيوان بعد
موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح
في الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما تنقضي به الحاجة
فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب عنها حوائجه ولهذا يبقى
الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد
موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى
حرية اولاده واما المملوكية فتابعة ههنا فان الاصل في هذا
العقد ثبوت اليد ثم العتق في باب الكتابة وهو جواب
عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكرنا ان كل ما يحتاج اليه الميت
يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكلما لا يحتاج اليه لا
يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء
غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية
الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى عقد الكتابة

كالتجهيز والتكفين

فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقدة الكتابة
بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا م ويثبت
الارث تظاله خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو
الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت اي الخلافة
نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وانما
تثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية و
الموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببها اي التعليق
بالموت سببا في الحال للعتق م بخلاف ساير التعليقات
لانه اي الموت م كائن بيقين ش فان قيل فعلى هذا ينبغي
ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع
العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما
الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة
فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد
جزء العلة م فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق
الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه
لما استفرشها صار العتق فيها اصلا والمال تبعا على العكس
عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت

فلا تتقوم ام الولد بالغصب ح

يبقى دون ما لا يحتاج اليه وقلنا ان المالكية يبقى دون المملوكية
م فلذا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان
مالكية حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما
لا يصلح لحاجته فالقصاص م لان القصاص عقوبة وجبت
لدرك الثأر عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج اليه
هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب للورثة ابتداء
حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد
في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا ش اي ولاجل
ان القصاص يجب ابتداء للورثة ثم قال ابو حنيفة رح القصاص
غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية
لكن اذا انقلب م اي القصاص م مالا هو يصلح لحوائج الميت
يصرف الى حوائجه ويورث عنه واما احكام الاخرة فكلها
ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من
غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر
لانه مكابرة بعدما وضح الدليل في ديانته الكافر اي اعتقاده
في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم خلاف باطلة فلا يكون
للكفر حكم الصحة اصلا م بخلاف الاحكام القابلة للتبديل ح

كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض
فقط عند الشافعي رح اي ديانتهم دافعة للتعرض لهم لقوله
عم اتركوهم وما يدينون بهم فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند في ح
هي دافعة له اي للتعرض لدليل الشرع في احكام الدنيا المستند
ومكرا وزيادة لانهم وعذابهم كان الخطاب لهم ثابتا ولهم فيها
اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى
العبد الى العقوبة بالتدريج فتكون ديانتهم دافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا فيتوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ
كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرايع ان الطبيب يعرض
عن مداواة العليل عند اليأس وصورته التخفيف والامهال
لتوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال
كما نطق به الحديث وهو قوله عم اهملناهم فظنوا انا اهملنا
وكما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم
ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم
عذاب مهين وقال تعالى نوله ما تولى فيثبت عنده
اي عند ابي حنيفة رح تقوم الخمر والخنزير بالاتلاف وجواز
البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطي فيه اي ح

في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان القذف عن كونه شرط
لاحصان القذف فعند ابي حنيفة ان وطيه في هذا النكاح لا
يكون زنا فيحد قاذفه ويجب به النفقة اي بنكاح المحارم و
لا يفسخ اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا
ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان
بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال في احصان النفس من
باب العصمة وهي الحفظ فيكون من ثبوتها الحفظ عن التعرض
تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة
لدليل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي تصلح ديانتهم
دافعة لها لا ثبتنا ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا
فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب
دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم
الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في
باب الربوا فاجاب بان معتقدهم في باب الربوا ليس بحق
هو الحق لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي
على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض

ولدليل الشرع لا يراد بان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانتهم لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا واقع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله في شريعة آدم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عم فان كتاب المجوس ذلك وان كتاب اهل الكتاب الى بوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فان كان ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافهم

فا

م فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته لا ترث بالزوجية ثم اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في النوع لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا تثبت بديانتهم تقوم الخمر على ما كان وليس فيه الا دفع الشرع ثم هو اي التقوم شرط الضمان لا علته وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف

ذف

م فلا يكون في اثباتهما اي في اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف انما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقاد التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك وأما النفقة وانما تجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان في وارث البنت التي هي زوجته ضررا بالوارث الآخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون متعدية عنده واما عندهما فكذلك ثم اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة اما على قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة آدم عم لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عم حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لم يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عم وكانت السنة

ههم

الابهة ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان تتزوج
كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا
شك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفع دفعة والولدان
من بطنين مخلوقان من ماء بين اندفاعين فالاخت
من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت
الضرورة تنقضي بالبعدى لم تحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح
المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة
بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة
لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصور دليل
الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم
بخلاف الخمر اذ بعد قصور دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو
الحل واذا ثبت ان نكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان
ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم هو ايضا حد
القذف يندرئ بالشبهة لا يسلمنا ان هذا النكاح
صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ حد
القذف بها فقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم
الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل

على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم
اسلم فلهذا المغني قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف
على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم
وجوب حد القذف ثم المنع على الدليل الاول فظاهر وهو ان
حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول
يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة والمنع على الثاني
هو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح
لكن النفقة صلة مبتدأة فلا يجب به كالميراث اذ لو وجبت
لقصر الديانة متعدية فيها لحاصل ان المراد بالشبهة عدم
صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها
حكما اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة ان النفقة
انما هي لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون
قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج
حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك
فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان
ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها على غنى
المرأة فاجاب بقوله وعندنا لا يدفع الحاجة الدائمة

لدرء حد القذف ح

يعني ان الحال ان نفقته الى [illegible]
لا يجوز [illegible] لا بقاء الحياة الى يوم [illegible]

بدوام الحبس وأما جهل كما ذكرنا من أنه لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله أما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه أي دون الجهل الأول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة فإنه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان دونه أي لأن الأول كان دون الأول وما كان مسلما لزمنا مناظرته فلا يترك على ديانته ويلزم جميع أحكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن بإتلاف مال العادل أو نفسه إلا أن تكون له منعة فيسقط ولاية الإلزام وتجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لأن الإسلام جامع بيننا وبين الباغي فيكون سبب الإرث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الإرث وكذا إن قتل عادلا أي لا يحرم الباغي الإرث إن قتل عادلا لأنه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالإتلاف كما في غصب مال غير متقوم فإن الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده وأما إذا أتلف لا يجب عليه الضمان وإنما لم يعكس لأن القول بأنه يملك ماله مع القول بأنه يضمن في غاية التناقض وكجهل من عارض اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فإنه

مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بشاهد ويمين أي يمين المدعي فإن فيه مخالفة لقوله تعالى فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والسنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد بن المسيب فإن فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في القسامة أي إن وجد لوث أي علامة القتل يستحلف الأولياء خمسين يمينا عمدا كان أو خطأ وهذا عند الشافعي وأما عندنا يحلف أهل المحلة ثم يقضى بالدية أن كان الدعوى في العمد وهو عند الشافعي يقضى بالقود وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر الحديث وحديث العسيلة من المشاهير أو الإجماع كبيع أم الولد فإن إجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي فيه يتعلق بأول البحث وهو أن الجهل ليس بعذر حتى إن قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع وأما جهل يصلح شبهة عطف على الجهل الذي مذكور من وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة أو الإجماع أو في موضع

يكون صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به اي بالوضوء ذاكرا صحة ظهره
ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر
ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية
الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يعذر جاهله
فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه
اداه زاعما على صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند
الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده وهذا
اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم
وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب
كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ان
الظهر جائز مرة اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما
صحة الظهر ولم يقض الظهر حتى انه غير عالم بعدم الوضوء فان
من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى
وصام ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح
في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده الجاهل
يجب رعاية الترتيب عليه كمن يعلم وايضا فيه خلاف زفر
فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو بمنزلة الناسي

هذا مثال لجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
هذا ليس مثالا لجهل ... [illegible] للاولى

للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح عصره اي صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر
لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى
لا الثانية فيما اذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص
لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان
عند البعض لا يسقط القصاص من غيره فهذا شبهة في درء
القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل
عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عم افطر الحاجم والمحجوم صار
شبهة في درء الكفارة اذ هي من الكفارة مما يندرئ بالشبهة
وكذا القصاص في المسئلة السابقة وهو كمن زنى بجارية امرأته
او والده يظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة
في الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة
اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان
بالوطي بشبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر
جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو
اي حربي اسلم حيث يحد فان جهله بحرمة الزنا لا يكون
شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرب في دار الحرب

جهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء
يسقط القود فعليه الدية لا القصاص
كما ذهب اليه اهل المدينة

يعني كفارة الصوم لانها تندرئ بالشبهة
لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى
فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له
الظن بذلك او بلغه الحديث اعني افطر
الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه او تاويله والا
فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف
تجب الكفارة وان ظن فطره مستندا الى
الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر
الاخبار وانما التمسك بالفقهاء وان
ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا
صحيحا لمخالفته الاجماع

اي هذه الشبهة شبهة في الفعل وهي ان يظن الحل
بدليل ... فيظن الحل فيسقط الحد لكن لا يثبت
النسب ولا يجب العدة لانه ظن ان مال
الزوجة مال الزوج ... وان ما يحل
للاب والابن ... لانه جزء منه وما يحل
للاصل يحل للجزء ... ولكنه
ظن ... دليلا

اي لا يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام
والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة
لدرء الحد ثم واما جهل يصلح عذرا وهذا هو النوع الرابع من الجهل
كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل الخطاب ولم ينتشر
بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء فانهم لما بلغهم تحويل القبلة
وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله
وكانوا في الصلوة يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس
من قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى
بيت المقدس ثم وقصة تحريم الخمر فانه لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة
يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر
ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل
قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآية فاما اذا انتشر في ديارنا
فقد تم التبليغ فمن جهل بعد ذلك يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء
في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه
وكيل او مأذون له يكون عذرا ثم حتى ان تصرفا لا يصح
اي من الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع

[هامش: كالصلوة والصوم ... [illegible] ... بعد الهجرة ... [illegible]]
[هامش: المذكور ... انما نزلت حين نزلت اية التوجه الى الكعبة قالوا كيف من مات قبل التحول من اخواننا]
[هامش: ... لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وشربوا الخمر واكلوا الميسر ... [illegible]]
[هامش: اي اذا ما اتقوا الشرك ... [illegible]]

عن الوكيل

عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع
الفضولي ثم وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى
بجناية العبد الجاني والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق
او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار ثم اي جهل الوكيل بالعزل وجهل
المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما
وكذا جهل المولى بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل
علمه بالجناية لا يكون مختار الفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى
لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها
لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة
اذا جهلت بان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها
عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت
ان لها خيار ~~وكذا اذا علمت بالاعتاق~~ العتق فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا ثم
حتى لا يبطل خيارها واما اذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب
والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها
رضا. اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون
جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع
ليس بعذر ثم لان الدليل مشهور وهو ان ثم لان طلب العلم ثم

[هامش: ان زوجها الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش كما اذا زوج بنته بمائة درهم ومهر مثلها الف فيكون لها حق الفسخ بعد العلم بالنكاح ... [illegible] ... في شرح الوقاية ... [illegible]]

واجب عليها فلا بل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فيعذر
لا يعذر ومع صح الامة خفي لان خدمة المولى يشغلها عن تعلم الخفي
من حقها فيعذر ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة
الملك ٣ وهذا فرق آخر بين البكر والامة فان الامة تعذر بالجهل
لا البكر وتقريره تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريده
بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة
ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن
من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما في
المسائل التي لا يعرفها الا الحذاق من الفقهاء ومن ثم شرط القضاء
ثم لا منافاة بتفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر
وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر فهو اما بطريق مباح كسكر
المضطر والمكره او كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة
او الشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى
الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من محرم او
مثلث لانه انما يحل شرب المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير
كالسكر بالمحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم
الثاني من السكر وهو السكر بشرب محرم او بمثلث لا ينافي الخطاب

لقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق
بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل
عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد
استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت
ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم
يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد
حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص
والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا
صحا وحده اختلاط الكلام ٣ اي حد السكر والصحو وزاد
ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها
الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو
ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان
ولا يعتبر دلالة الحال اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد
بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونها
كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان تكون
المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية
اصلا ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا

فوجب النظر في التصرفات كيف ينعقد فيهما اي في الاختيار و
الرضا وهي اما من الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات
اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله فالمحتمل كالبيع
والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة
قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان
اتفقا على الاعراض عنها وقالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع
عن الهزل فيعتبر حينئذ بالجد فصح البيع وبطل الهزل لاعراضهما
وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما
مؤبدا اي للمتعاقدين لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم وهذا
دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى
بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد
لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم
العقد هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك
بالقبض يثبت في البيع الفاسد
يثبت في البيع الفاسد فان نقض احدهما انتقض وان
اجازاه في الثلث جاز اي ان اجازه في ثلثة ايام جاز
عند ابي حنيفة اي ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد

وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلث فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار
المؤبد الا ان جاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما معا وعندهما لا يشترط في الثلث وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على
المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند
ابي حنيفة عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يذكر
به اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة
فان العادة تحقق المواضعة والحكم على ان المواضعة
السابقة قبل الاخر ناسخ للاخر وهو العقد ناسخ للمواضعة
السابقة لان احدهما لم يمض على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم
العقلي قسمان لم يذكراه وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر
لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي
حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما
كالبناء واما ان يتواضعا على البيع بالف على ان الثمن الف
فهما يعملان بالمواضعة وابو حنيفة بظاهر العقد في الكل والوفاق
لم يبين البناء ههنا وعنه ان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول
احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد بالاخر

العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي
اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد
يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار
الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف
حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بيننا في الثمن هو
اما ان يتواضعا على ان الثمن جنس اخر فالعمل بالعقد اتفاقا و
الفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد
ممكن ثمه لا ههنا والهزل باحد الالفين ثم شرط لا طالب له فلا
يفسد به وانما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالاخر وانما قال انه طالب له لان واحدا من
المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط
طالب لا يفسد كما اذا اشترى جملا على ان يحمل حملا خفيفا او نحو
ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان
الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين فهو الطالب لكن لا
يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة المخرج لا يفيد
الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان النقض قوله
واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق

والعفو عن القصاص واليمين والنذر كله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد
حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان
الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض
فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين
البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط
وعلى ان لم يحضرهما شيء واختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة
المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به
جانب الثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع و
في جنس البدل كان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء
فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما شيء واختلفا ففي رواية محمد مهر
المثل لان الاصل على رواية محمد صحة المسمى بطلان المسمى
عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على
ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر
العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في
المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن

فلما بطل المسمى وجب مهر المثل م وفي رواية ابي يوسف المسمى

وعندهما مهر المثل وحينئذ ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق

على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او في

الجنس ففي الاعواض يلزم الطلاق والمال م وكذا في الاختلاف

وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب ش اي ترجيح

العقد على المواضعة م واما عندهما فلعدم تاثير الخيار ش فانه اذا

شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار

باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء

المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين م وكذا في البناء عند

على ان المال يلزم تبعا ش اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال و

الصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو

الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه

الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل

في وجوب المال م وعند ابي حنيفة يتوقف على مشيتها واما تسليم

الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل

بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة

وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار ش حتى لو قال

حتى لا يثبت بدون المال كما اذا خلع امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الف مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على المال والصلح عن دم عمد ح

واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل ح

لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار بخلاف الشروط كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعنده لا يقع الطلاق ولا يلزم المال وعندهما ان ردت الطلاق في ثلثة ايام يبطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم ح

سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم و

يكون طلب الشفعة باقيا م وكذا الابراء ش اي يبطل ابراء الغريم هازلا

كما يبطل الابراء بشرط الخيار م واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان

ما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق

والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة

كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به ش اي

ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي

تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف

بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى كنا نخوض ونلعب

قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد

كفرتم بعد ايمانكم م واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل

حكمه الرد والتراخي ش ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه م ومنها

السفه وهي خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف

موجب العقل ش هو قال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب

الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل و

انما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر و

الاحسان الا ان الاسراف حرام فالعرف ظاهر بين السفه

والمعتوه فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف
السفيه فانه لا يشابه المجنون لعروض خفة اما فرحا واما غضبا له
فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية ونظر في عواقبها السفه
على ان عواقبها محمودة او ذميمة اي مذمومة م وهو لا ينافي الاهلية
ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله
تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر
لا ينفك سن الحداثة عن مثله الا نادرا فيسقط المنع وهي خمس
وعشرون سنة لان واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون
اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة
واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر منع نفاذ التصرفات القولية
م لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة
حسن وان لم يكن عليها الا عمدا فان العفو عن القصاص فيه
حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان
مومنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله حقا له م
على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا صار
ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين م فان السفهاء ان
لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين

تكلف ح

اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة ٢

كالقتل ٢

في ذمتهم

في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له
فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى و
قصته انه دخل ذات مرة في سوق النخاسين فعشق جارية
بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدائد الهجر وكان في
الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يوم فضلا عن ان يملك
مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا
نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس
التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه
مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب
بصدر جهان فجلس على غرفة ودعا صاحب الجارية وساوم
فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة
العدول فرجع الى منزله ممتليا بهجة وسرورا ورد العواري
الى اهلها فلما جاء البائع يتقاضى الثمن لقي المشتري وعرف
فنونه فاخذ يتأسف عشقونه م وهذا ابتناء على ان الانسان
يمنع التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف رح وعند
ابي حنيفة رح لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب
عن علم اي تهاونا لا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر ه

مها

وما ذكر من النظر هاهنا فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب
الكبيرة وانما يحسن اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يفض
ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية
واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان بطريق
النظر عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يلحق في كل حكم لمن كان
في حاجة الى النظر من الصبي والمريض والمكره لا المحجور بسبب السفه
عندهما ان ولدت جاريته فادعاه ثبت نسبه منه وكان
الولد حرا او الجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير
النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى
ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان
المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون حرا وكذلك
كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان
حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه
وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا او يعتق
الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة اشتراء المكره فيثبت
له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة
بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم

لا تسعى عليه

ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له الفاضل شيء من
سعايته فتكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وقد الحجر عند
اي حجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع لان بسبب السفه
فيحجر بنفسه اي بنفس السفه فلا احتياج الى ان يحجر القاضي عند
محمد رح ويحجر القاضي عند ابي يوسف رح واما بسبب الدين بان يخشى
ان يلجئ امواله التلجئة هي المواضعة المذكورة مفصلة في بيع و
اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها
متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء
الديون فيبيع القاضي فهذا حجر ومنها السفر وهو في
حد ذاته لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب
التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه
يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي
القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت
الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر
ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين وتسميته
صدقة لعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة و
الرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل

اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر
في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء
لا يجوز القصر ولا كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر
في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر بعذر
السفر شبهة الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف
ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم
اذا سافر وافطر لا تجب عليه الكفارة م واذا افطر ثم سافر
لم تسقط اي الكفارة م بخلاف ما اذا مرض و الفرق بينهما
ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة ثم اذا مرض في
هذا اليوم تسقط الكفارة اذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة
لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا
اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض
ضروري م واحكام السفر يثبت بالخروج بالسنة
المشهورة وان لم يتم السفر علة تامة والسنة المشهورة
ما روي عنه عم واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص
المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا
بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك

لان الفائتة الحضرية تقضى في السفر
كما وجب في الحضر وكذا الفائتة السفرية
تقضى في الحضر كما وجب في السفر

اي ولا عبرة قبل انقضاء الشهر
الصحيح

لانه ان لا يسافر

العصاس

بما رويناه ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع
الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع
اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة
بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر
المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل التيمم على ان
المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية
وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير
فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه
بخلاف السكر لانه عصيان بعينه م فلا يثبت بالسكر الحرام
الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي
فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك به
الشافعي على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله
تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير
قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب
للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا وقضاء للشهوة
بل ياكلها دفعا للضرورة ولا اخذا ما يسد جوعته ولا ينبغي ان
يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو ما يرفعها لجوعة اخرى

واستدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية
من اسباب الرخص بوجهين الاول
ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية
ويجعل السفر معدوما في حقه كالسكر يجعل
معدوما في حق الرخص المتعلقة
بزوال العقل لانه معصية والثاني
قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد حيث
جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار
حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام
ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق
اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي
وهو لا ينفي السفر وتدليل السفر
معدوما تتبع المعصية كما اذا خرج غازيا
وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق
بنفس الاضطرار بل بالاكل فتقدير الاية
فمن اضطر فاكل فيكون ذلك النفي هو العامل
في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد
فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل
الذي سيقت الاية لبيان حرمته وحله
اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد
مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد
غيره ولا متجاوز قدر سد الرمق ودفع الهلاك
او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر اخر
ولا متجاوز سد الجوعة

حتى لو انتفت قال انسان خذه وانا رمي اليه ثم علم انه صيد
او المراد قال انسان علم انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مالي لا فعل
الذي لو قتله جماعة ايضا انسان يجب على الكل ضمان واحد
جزاء الفعل لو جب على الكل واحد فخارج كما في القصاص وجزاء الصيد

ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما
اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد
به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق
الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى
لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب
على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان
العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح الخطأ مخففا لما
هو صلة لم تقابل وجبت بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما
يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه جزاء
مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح
سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر
الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة وهو يقع طلاقه
عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا
ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه
الا بالحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام التيقظ والرضى فيما
ينبني عليهما كالبيع اذ لا حرج في ادراكهما بغيره لان الاصل
ان لا يعتبر الاعمال الا ان يكون صادرة عن العقل بلا سهو

وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا
يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا ولان السهو والغفلة متكوزان في الانسان
فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ
مقام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان
السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل
بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا
وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا
عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه كان بسهو وغفلة وهذا
معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الى اخره وانما لم يقم البلوغ
مقام التيقظ حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام
الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا
حرج في درك التيقظ والرضى ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما
فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقيم ما هو
دليل عليها مقامها كالسفر مع المشقة اما الامور الظاهرة فلا
وانما ذكر التيقظ والرضى دفعا لشبهة الشافعي فانه قال
لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم

ولقام البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله
و يقع طلاقه قوله م واذا جرى البيع على لسانه ش اى لسان
الخاطى م خطأ وصدقه خصمه كبيع المكره واما الذى من غيره فالاكراه
هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة م وهو اما ملجئ بان يكون
النفس او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار و اما غير ملجئ
بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد
للاختيار م والاكراه لا ينافى الاهلية والخطاب لان المكره
عليه اما فرض ش كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل م او مباح ش
كما اذا اكره على الافطار فى نهار رمضان م او رخصة ش كما
اذا اكره على اجراء كلمة الكفر م او حرام ش كما اذا اكره على قتل مسلم
بغير حق م حتى يوجر مرة و يأثم اخرى ولا الاختيار ش اى ولا ينافى
الاختيار م لانه حمل على اختيار الاهون و اصل الشافعى
فى ذلك بغير حق ان كان عذرا شرعيا يقطع الحكم عن فعل
الفاعل لعدم اختياره ش الاكراه عند الشافعى اما ان يكون
بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون
عذرا واما ان لا يكون واعلم انه اقيمت لفظ الفاعل مقام
المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه

بالكسر والعصمة تقتضى دفع القود بدون رضاه ش اى رضى
الفاعل م ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب والا يبطل
فيبطل الاقوال كلها ش لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان
نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان
غيره م ويضمن الحامل الاموال ش اى اذا اكره على اتلاف مال الغير
لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل
م وان لم يكن عذرا لا يقطع ش اى الحكم عن فعل الفاعل م فيحد
الزانى ويقتص الفاعل مكرها وانما يقتص الحامل بالتسبب ش
هذا جواب اشكال م وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل
القاتل فيجب ان لا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند
الشافعى فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبب م وان
كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا ش اى الحكم عن فعل الفاعل
م فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون
وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه ش متعلق بما ذكر م وهو اسلام
الحربى وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعى
ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء م لا اسلام
الذمى به ش اى بالاكراه لان اكراه الذمى على الاسلام

ليس بحجج فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها م والاكراه بالقتل و
الحبس عنيزه سواء واصلنا ان الاكراه الملجي لما فسد الاختيار
فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار
الفاعل كالمعدوم وم اسه اي بضرورة اختيار الفاعل كالمعدوم
م لايكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فاذا احتمل ذلك سهم اي
كونه آلة له ينسب الى الحامل والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحا
م يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك سهم اي كون
الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع م فان
كانت سه اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار
كالطلاق والعتاق ينفذ لانها سه اي الاقوال التي لا ينفسخ
م ينفذ مع الهزل م وهو ينافي الاختيار اصلا سه اي ينافي اختيار
الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار م فلان ينفذ سه
اي الاقوال التي لا ينفسخ بالاكراه م وهو يفسد الاختيار اولى
سه وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضى به
منتفيان اما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه اما
اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق
واقعا مع الهزل مع عدم اختيار الحكم والرضى به فوقوعها مع الاكراه

لانه في الحبس ضررا كالقتل والعقوبة تفضي
ونفي العذر فان يحيى السنة الاكراه ان
يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها
ولان الخوف ممن يملك عقوبته ما يخوف به
فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع
العضو والتخليد في السجن لا ذهاب الحياة
وإتلاف المال ونحو ذلك

وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم
ومع خيار الشرط سه عطف
على قوله مع الهزل صح

مع فساد الاختيار اولى هذا اما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار
السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد واما الاكراه
فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد
فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه م واذا اتصل
بقبول المال سه اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق
يقع الطلاق بلا مال لانه سه اي الاكراه م يعدم الرضى بالسبب
والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على
المال م كما في خلع الصغيرة سه فانه يقع الطلاق بلا مال م بخلاف
الهزل اما عند ابي حنيفة فلان الرضى بالسبب ثابت سه
اي في الهزل م دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق
عليه سه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط
في جانبها م اي اذا خالعها بشرط الخيار يتوقف الطلاق على
قبول المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب
الزوج لا يصح في الخلع لما عرفت ان اليمين في الخلع يعني في
حقه معاوضة في حقها م واما عندهما فالهزل لا يؤثر
في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضى
كالبيع والاجارة يفسد والملجئ وغيره سواء لعدم

باه اكرهت امرأة على ان تقبل الخلع من زوجها بالف
صح

بفساد

الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال
ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب
والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل
محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها
بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية
على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام غيره وكالاكراه على البيع والتسليم
فالتسليم يقتصر عليه لانه اكراه على تسليم المبيع ولو جعل آلة
يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان
البيع يصير غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك
اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف
فعل يحتمله فاحتمل ان الاعتاق تصرف صوري لكنه اتلاف
معنى فالمعنى الاول لم يجعل آلة له فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني
وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف
فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من
حيث انه اعتاق مقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل
اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف
المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه فاتلفه فيخرج الفاعل من

فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط اي على
الحامل وان كان عمدا فالقصاص او خطأ فالضمان لكن في الاثم لا يمكن جعله
آلة لانه اكراه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية
فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة
كالقتل وجرح الغير والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك
وهما في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا كان سواء لا يحل
للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكره
على جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح
لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة
نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا
قتل معنى ~~فان والد الزنا قتل معنى~~ فان ولد الزنا بمنزلة
الهالك فان انقطاع النسب عن الغير هلاك فان اكره
على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير
والاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو
قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اي لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة
وحرمة لا تسقط ولكن يحتمل الرخصة وهي كما في حقوق الله تعالى

التي لا تحتمل السقوط ولكن تحتمل كاجراء كلمة الكفر فان الايمان
لا يحتمل السقوط ابدا والممكن في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة
كالعبادات فيرخص فيه وان صبر صار شهيدا وقد مرّ في فصل
الرخصة وزنى المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه قطع النسب
بخلاف زناه عم تعالى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجي رخص
لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه
على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب اذ النسب
من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه
بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولا رخص زنا بالملجي
بالملجي لا يحد بغير الملجي للشبهة ويحد هو تعالى اي اذا اكرهت المرأة
على الزنا بالملجي يكون زنا مرخصا فينبغي انها ان زنت بغير
الملجي يكون في زنا شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه
لا رخص بالملجي فان زنى بغير الملجي يحد لعدم شبهة الرخصة
م والمكمنة حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه في انه
يرخص بالملجي وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة
لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم يسقط وهما
حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة ٭ تمت تمت على التمام

قابلت وصححت هذه النسخة
بحسب الامكان وتوفيق
الرحمن محمد ...

وعلى افضل السلام ٭ واتفق الفراغ من تبييض الكتاب ٭
بحمد الله الذي انار في اوج السماء السحاب ٭ وانشأ
في حضيض الارض الضباب ٭ والصلوة والسلام على نبينا
محمد الذي اوتي بجوامع الكلم وفصل الخطاب ٭ على يد عبد الفقير
المذنب المبتهل الى الجناب قدس الله تعالى وجعل الآية
المستقطر سحاب لطفه وجزيل نعمائه
على الشهير بشيخ زاده في قصبة ورتنده
توابع محروسة تيمورحصار في اواسط
تموز في وقت الضحى في اليوم الاثنين
في سنة خمسين والف
من الهجرة من له العز و
نهاية الشرف ٭٭
٭٭
٭

306

متن

وجاز في نحو خرجت فاذا زيد قايم الرفع والنصب على حذف الخبر واما في قولهم كنت اظن ان العقرب اشد لسعة من الزنبور فاذا هو هي فلا يجوز الا الرفع عند سيبويه والكوفيون يقولون فاذا هو اياها وروي عكس هذا في المناظرة التي جرت بين الكسائي وسيبويه شرح قوله واما في قولهم كنت الخ تحرير محل النزاع ان سيبويه لا يجوز في مثل فاذا زيد قايم الا الرفع في الخبر اعني قايم والكوفيون يجوزون نصبه فيقولون خرجت فاذا زيد قايما وفي قولهم كنت اظن ان العقرب اشد لسعة من الزنبور فاذا هو هي لا يجوز الا الرفع على الاول ويجوز النصب على الثاني بان يقال فاذا هو اياها بدل هي وانكر سيبويه نصبه لما سأله الكسائي في المناظرة التي جرت بينهما وقصة ذلك ان سيبويه قدم على البرامكة فعزم يحيى بن خالد على الجمع بينهما وخلف كان يقول له احطأت فقال له سيبويه هذا سوء ادب فاقبل عليه الفراء فقال ان في هذا الرجل حدة وعجلة فسأله الفراء عن شيء فاجابه سيبويه فقال له اعد فاعاد التفكر فقال له سيبويه لست اكلمكما حتى يحضر صاحبكما يعني الكسائي فحضر الكسائي فقال له تسألني او اسألك فقال له سيبويه سل انت فسأله عن هذا المثال فقال له سيبويه فاذا هو هي ولا يجوز النصب فقال له الكسائي العرب ترفع كل ذلك وتنصبه فقال يحيى قد اختلفتما وانتما رئيسا بلديكما فمن يحكم بينكما فقال له الكسائي هذه العرب ببابك قد جمعتهم من اهل البلدين فيحضرون ويسألون فقال يحيى وجعفر انصفت فاحضروا فوافقوا الكسائي فاستكان سيبويه وامر له يحيى بعشرة آلاف درهم فخرج الى فارس واقام بها حتى مات رحمه الله فلم يعد الى البصرة ويقال ان العرب ارشوا على ذلك وانهم قد علموا منزلة الكسائي عند الرشيد فوافقوه ويروى انهم اذا سئلوا قالوا القول قول الكسائي ولم ينطقوا بالنصب فقال سيبويه ليحيى مرهم ان ينطقوا بذلك فان السنتهم لا تقدر عليه ولقد اورد بعض الثقات هذه القصة في عدة من الابيات وقد ذكرنا اطالة وقال البعض وجدت هذه الحكاية في بعض الكتب على غير هذا الوجه وهو انه سأل الفراء سيبويه في مجلس الرشيد هذه المسئلة فقال سيبويه فاذا هو اياها وخطاه الكسائي فادخل العشريون من شيبان فقالوا فاذا هو هي فسكت سيبويه ولا تهدوا اشارة المصنف بقوله وروي عكس هذا في المناظرة التي جرت بين الكسائي وسيبويه واعلم ان المعول عليه هو الرواية الاولى وان الحق ما قاله سيبويه وانه ظلم من كان يناظره عليه وان ما ذهب اليه الكوفيون من نصب الجزء الاخير ليس له وجه ظاهر بل هو مفتقر الى تاويل فلاجرم ذكروا له تاويلا وجوها الاول وهو ما ذكره الشيخ ابن الحاجب رحمه الله في الامالي وحاصله ان اياها نصب حال من الضمير في الخبر المحذوف والاصل فاذا هو موجود كايها مثلها ثم حذف المضاف وانفصل الضمير وانتصب على الحال بطريق النيابة على غلط قولهم قضية ولا ابا حسن والثاني انه مفعول مطلق والاصل فاذا هو يلسع لسعتها ثم حذف الفعل ثم حذف المضاف فصار كما ترى الثالث ان المفاجاة ظرف فيه وجدت فيعمل عليه لان معنى فاجاته الشيء وجدته لكن هذه الوجوه المذكورة في تاويل النصب الذي جوزه الكوفيون وذكروا غير ذلك ايضا والكل فاسد والمبني على الفاسد احق بالفساد ولهذا استحق بعض المحققين اذا جاز قياسه الكوفيون اذا قيل لها رجلي قالت انا طاهرة واذا قالت لها طاهر قالت انا رجل وكيف لا يكون كذلك وان هذه ان كانت ظرفا كسائر الظروف فينبغي ان يكون حكمها وان كان فعلا ينبغي وجدت في ابنائهم فاعل ومفعول

تم الكتاب

قوله لكن بمعنى ما يجوز ان يكون بمعنى الذي او زائدة والشيء الواقع بعده اما مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف اي هو واما ان يكون منصوبا على المفعولية للفعل المحذوف اي اعني واما مجرور للاضافة الشيء اليه يجوز ان يدخل رب فصل بين المضاف والمضاف اليه

السجدة اسم سجادة الله صندوق شريعة في اول سورة التلاوة

قال الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى الاخذ والمعطي فيه سواء رواه البخاري ومسلم في باب الربوا

ذكر حدين المحقق بخاشية في تفسير الفاتحة ما ينبغي ان يتنبه به وهو ان صيغ المصادر تستعمل في اصل النسبة ويسمى مصدرا وفي الهيئة الحاصلة منها معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركة الحاصلة من الحركة ويسمى بالحاصل بالمصدر وتلك الهيئة اما للفاعل فقط وذلك في اللازم كالمتحركية والقائمية من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول وذلك في المتعدي كالعالمية والمعلومية من العلم وباعتباره تسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون للمعلوم وقد يكون للمجهول ويعنون بها الهيئتين اعني الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قايل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه

منه حفظه

وكان رحمه الله مولانا حضرت شيخ
مدرس تبريز

قال النبي صلى الله عليه وسلم يا ابا هريرة يأتي اقوام في آخر الزمان يتوددون بالشمال
بالدجال ويقولون انهم من امتي وليسوا من امتي وفي بعض الاخبار انهم من اهل النار ... عليهم
وهي شجرة الاسفيا فانها خلقت من بول ابليس عليه اللعنة حيث قال له مولاه عز وجل ... جلاله حاكي خاف
سلطان الآخرة انتعكم الغاوين والآدميين الذين يشربون الدخان هم الغاوون ... من خوف ربه عز وجل
الشيطان اخرجه اهبط منها فانك رجيم وان عليك اللعنة الى يوم الدين فدرسش وكان من بول الشيطان
يقول فانا بذلك بل خلقت تلك الشجرة من بوله فليف من تحت سبيل حاكي
... الايات وقال النبي صلى الله عليه وسلم ... وبايعوا واخذها ونافلة
المفسرين في بعض ... لعن الله زارعها وبايعها ... في البحر فانه
... فقال ... طعون وهي ... من شرب
والعامل عليها والناظر اليها بالمحبة فهو كافر بالمطلق وخارج عن الاسلام ...
... الشجرة فانا لم ... في دين الاسلام ...

نقل من تفسير مفتي
الكبير سيد محمد العربي